

SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT



10017050147

JAHRBUCH FÜR
LITURGIEWISSENSCHAFT
5. BAND · 1925

IN VERBINDUNG MIT
ANTON BAUMSTARK UND ANTON L. MAYER
HERAUSGEGEBEN VON
ODO CASEL OSB

2., DURCHGESEHENE AUFLAGE



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER



The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

BY
170
J3
1973
v.5

JAHRBUCH FÜR LITURGIEWISSENSCHAFT

5. BAND · 1925

IN VERBINDUNG MIT
ANTON BAUMSTARK UND ANTON L. MAYER
HERAUSGEGEBEN VON
ODO CASEL OSB

2., DURCHGESEHENE AUFLAGE



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“
ist in der 1. Auflage als Veröffentlichung
des „Vereins zur Pflege der Liturgiewissenschaft e. V.,
Sitz: Maria Laach“ erschienen.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Fotomechanischer Nachdruck
des 5. Bandes • 1925 (1926 erschienen)
mit einigen Corrigenda

© Aschendorff, Münster Westfalen, 1974 • Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks, der tontechnischen Wiedergabe und der Übersetzung. Ohne schriftliche Zustimmung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses urheberrechtlich geschützte Werk oder Teile daraus in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung anderer, wie z. B. elektronischer, hydraulischer, mechanischer usw. Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster Westfalen, 1975

ISBN 3-402-09401-0

Vorwort zur 2. Auflage

Das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“, zwischen 1921 und 1941 in 15 Bänden erschienen, gehört zu den bedeutenden theologischen Publikationen der Zeit zwischen den Weltkriegen. Die in den Beiträgen niedergelegten Forschungsergebnisse, die Darlegung der „Mysterientheologie“ durch den Herausgeber Odo Casel († 1948), die umfangreichen Literaturberichte machen die Bände dem Forscher als Arbeitsgrundlage und als Chronik unentbehrlich. Zu Recht gehört darum das „Jahrbuch“ zu den meistgesuchten Titeln des theologischen Antiquariates, zumal das Lager des Verlags im Krieg zugrunde ging. Ein Nachdruck der Bände wurde darum schon lange gewünscht. Andererseits hatte das „Abt-Herwegen-Institut für liturgische und monastische Forschung“ in Maria Laach schon vor einiger Zeit den Plan gefaßt, durch ein von Grund auf neues Registerwerk das „Jahrbuch“ besser zu erschließen. Nachdem die Arbeit an diesem Register schon so weit vorangeschritten ist, daß das Erscheinen in absehbarer Zeit erwartet werden darf, bietet nun der Verlag eine „2., durchgesehene Auflage“ des Jahrbuches an. Es versteht sich von selbst, daß entsprechend dem dokumentarischen Rang der Publikation die Änderungen nur Korrekturen evidenten Fehler und die Einführung einiger Querverweise betreffen. Der Unterzeichnete hat aus den Angaben der Registerbearbeiter und aus Notizen im Handexemplar des Herausgebers die Vorlage des Nachdruckes vorbereitet. Eine kurze Darstellung der Geschichte und eine Würdigung des „Jahrbuches“, mit dem Odo Casel über seinen spezifischen Beitrag zur Theologie der Liturgie hinaus sich in der Geschichte der Liturgiewissenschaft einen festen Platz sicherte, ist für den neuen Registerband vorgesehen.

Maria Laach, 1. Dezember 1973.

Angelus A. Häußling OSB.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Geschichtliche Aufsätze:	
Die Mönchsweihe von Odo Casel O. S. B.	1
I. Die Mönchsweihe im Orient	3
II. Die Mönchsweihe im Abendland	22
Die beiden Apostelfeste Petri Stuhlfeder und Pauli Bekehrung im Januar von Johann Peter Kirsch	48
Handschriftliches zu Alkvins Ausgabe des Sacramentarium Gregorianum von Hans Lietzmann	68
Altchristliche Liturgie und Germanentum von Anton L. Mayer	80
Bischöfliche Benediktionen aus Magdeburg und Braunschweig von W. Lüdtko	97
Der antiochenische Festkalender des frühen sechsten Jahrhunderts von Anton Baumstark	123
Systematische Aufsätze:	
Parrei und Mysterium von Athanasius Wintersig O. S. B.	136
Miszellen:	
Die Taufe als Brautbad der Kirche von Odo Casel O. S. B.	144
Eine unerklärte Stelle im römischen Weiheformular des Exorzisten von Tho- mas Michels O. S. B.	147
Zur Königinnenweihe von Athanasius Wintersig O. S. B.	150
Johannes Archicantor und der römische Ordo des Sangall. 349 von Anton Baumstark	153
Note sur le „Pontifical de Poitiers“ von André Wilmart O. S. B.	159
Literaturbericht 1924—1925:	
Allgemeines von Odo Casel O. S. B.	164
Beziehungen zur Religionsgeschichte	202
I. Allgemeines; Ethnologie; germanische Religion; Antike; Volkskunde von Odo Casel O. S. B.	202
II. Alter Orient von L. Dürr	211
Beziehungen zum israelit.-jüdischen Kult von L. Dürr	220
Altchristliche Liturgie bis auf Konstantin d. Gr. von Odo Casel O. S. B.	230
Die Liturgie des Abendlandes vom 4.—15. Jahrhundert von Anton L. Mayer	251
Liturgische Musik des Abendlandes von Ambrosius Stock O. S. B.	300
Orientalische Liturgie seit dem 4. Jahrhundert von Ad. Rücker	323
Liturgiegeschichte der neueren Zeit von Alex. Schnütgen	334
Pastoralliturgik von Athanasius Wintersig O. S. B.	364
Nachrichten	375
Autorenverzeichnis zum Literaturbericht	376

Die Mönchsweihe.

Von Odo Casel O. S. B. (Maria Laach).

Aufgabe des christlichen Mönchtums ist es, die pneumatische Seite der Kirche zu pflegen und zu bewahren. Das ergibt sich aus seinem Ursprung.

Christus, Haupt und Prinzip der Kirche, ist ganz Pneuma. „Der Herr ist das Pneuma,“ sagt Paulus (II. Kor. 3, 17). Er ist der Hierarch und Hohepriester der Kirche nicht durch amtliche Bestallung, sondern aus seinem Wesen heraus. „Christus hat sich nicht selbst verherrlicht, daß er Hohepriester würde, sondern der, der zu ihm sprach: Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt“ (Hebr. 5, 5). Bei Luk. 4, 18 wendet der Herr selbst die Worte des Propheten auf sich an: „Das Pneuma des Herrn ist über mir, weil er mich gesalbt hat.“ Als Christos, d. h. mit dem Pneuma der Gottheit Gesalbter, ist der Herr Haupt seiner Kirche.

Das Pneuma hinterließ der Herr seiner Kirche und an erster Stelle den Aposteln, seinen Stellvertretern in der Leitung der Kirche. Alle Apostel waren Pneumaträger und Kirchenfürsten zugleich. Amtspneuma und persönliches Pneuma sind eins.

Dann aber spaltet sich der Strom. Die Kirchengeschichte zeigt uns Hierarchen, die nicht Pneumatiker sind¹. Daneben wirkt das Pneuma fort, ohne an das Amt gebunden zu sein.

Es wirkt sich aus vor allem in den Propheten, den Wanderaposteln, überhaupt all den Charismatikern, die Paulus I. Kor. 12, 28 ff. aufzählt; dann in den Asketen, den gottgeweihten Jungfrauen, den Martyrern und Konfessoren. Manche große Bischöfe, wie Ignatios von Antiocheia, sind, auch abgesehen von ihrem Amtspneuma, begnadigte Geiststräger; wenn sie außerhalb ihrer Gemeinde reden, tun sie das in Kraft dieses Geistes.

¹ D. h. die nicht das persönliche Pneuma besitzen, wohl aber das Amtspneuma, das sich besonders in der Lehrgewalt äußert; vgl. Irenaios IV 26, 2 *Quapropter eis qui in ecclesia sunt presbyteris obaudire oportet... qui cum episcopatus successionem charisma ueritatis certum secundum placitum patris acceperunt*. An das Amt ist eine Gabe des Geistes gebunden, die die lehrenden Bischöfe zu sichern Trägern der Wahrheit macht.

Die legitimen Nachfolger der Pneumatiker sind seit dem 4. Jh., wo durch den Frieden Konstantins die Martyrerkirche ein Ende nahm, die Mönche, an ihrer Spitze Antonius Abbas, der große Freund des heiligen Hierarchen Athanasios. Hierarchie und Pneuma tragen die Kirche und bewahren sie auch in der furchtbaren Krisis des 4. Jh. Die Hierarchie, die objektive Trägerin des Geistes, schöpft ihre innere Kraft aus der Berührung mit dem monastischen Pneuma; dies Pneuma ordnet sich dem kirchlichen Amte unter, bleibt dadurch geregelt, dem Ganzen eingeordnet und wird für die ganze Kirche fruchtbar².

Die Liturgie, in der das Pneuma der Christugemeinde sich zu feierlichem Kulte entfaltet, sehen wir zunächst gehalten und geführt vorzüglich von Geistträgern, vor allem den Aposteln und Propheten. In Antiocheia halten, wie die Apostelgeschichte³ uns berichtet, Propheten und Doktoren die Liturgie. „Die Propheten lasset die Eucharistia halten, wie sie es wollen,“ heißt es in der Didache (10, 7); „sie sind eure Hohenpriester“ (13, 3). Aber sobald sich die Scheidung von Amt und Pneuma schärfer herausstellt, ergreifen die Amtsträger mehr ausschließlich die Leitung des Gottesdienstes. In der Didache (15) lesen wir noch: „Ordiniert euch Bischöfe und Diakone... denn auch sie halten euch die Liturgie der Propheten und Lehrer. Verachtet sie also nicht. Sie haben die Ehrenstellung unter euch mit den Propheten und Lehrern.“ Ignatios aber, selber zugleich Bischof und des Geistes voll, mahnt: „Niemand führe eine kirchliche Angelegenheit aus ohne den Bischof. Nur jene Eucharistie ist gültig, die vom Bischof geleitet wird oder von seinem Beauftragten... Es ist nicht erlaubt, ohne den Bischof zu taufen oder die Agape zu feiern“ (Smyrn. 8).

Die Liturgie wird nun immer ausschließlicher Herrschgebiet der Hierarchie. Wenn also im 4. Jh. das Mönchtum sich aus der verweltlichten Kirche zurückzog, um in der Einsamkeit der Wüste dem Pneuma zu leben, hat es deshalb vielleicht auch die Liturgie von sich abgestoßen? Oder hat es vielmehr in seiner Verbindung mit der Hierarchie dazu beigetragen, daß die altchristliche Liturgie in ihrer pneumatischen Reinheit der Kirche erhalten blieb?

Doch diese Frage wollen wir hier nur andeuten. Wir lenken vielmehr die Aufmerksamkeit auf die überraschende Tatsache, daß innerhalb des Mönchtums eine neue Liturgie entstand, eine Liturgie, die der pneumatischen Gemeinschaft diente. Die Pflege des Pneumas hat also die Mönche nicht zu Befürwortern einer ungeformten Innerlichkeit gemacht, sondern hat sogar aus ihrem Leben des Geistes eine neue Form hervorspriessen lassen. Damit hat das Mönchtum bewiesen, wie sehr es von dem Geiste der Urkirche gespeist wurde. Erst recht werden wir das bestätigt finden, wenn wir sehen, daß diese neuen

² Diese einleitenden Gedanken hoffe ich demnächst an anderer Stelle weiter ausführen zu können.

³ 13, 1 ff.

liturgischen Formen nicht eigentlich eine neue Liturgie neben die kirchliche hinstellen, sondern sich eng an deren Traditionen anschließen, sie ausbauen, praktisch auswerten, so zu neuem Leben erwecken und schließlich mit jenen zu einem Bau zusammenwachsen.

Untersuchen wir nun im einzelnen diese Erscheinung an der Mönchsweihe.

I. Die Mönchsweihe im Orient.

Der Eintritt in den Mönchsstand galt von Anfang an als ein Mysterium, d. h. als eine heilige, gnadenvermittelnde Weihehandlung, die den Mönch Christus anlich und mit Gott verband, die ihn eben dadurch einer neuen pneumatischen Gemeinschaft eingliederte.

Der Strom dieser Idee, der im Laufe der Entwicklung immer stärker answoll, floß aus mehreren Quellen zusammen.

Zunächst fühlten sich die Mönche als die, wenn auch unvollkommenen, Nachfolger der Martyrer. Das Martyrium aber galt seit den Urfängen der Kirche als ein Mysterium. Mark. 10, 38 sagt Jesus zu den Söhnen des Zebedaios: „Könnt ihr mit der Taufe, mit der ich getauft werde, euch taufen lassen?“ Luk. 12, 49: „Ich bin gekommen, Feuer auf die Erde zu werfen, und was will ich noch, wenn es schon angezündet ist? Aber mit einer Taufe muß ich getauft werden, und wie sollte ich mich zurückhalten lassen, bis es (d. h. mein Werk) vollendet ist?“⁴ Das Leiden des Herrn und seine Nachfolge im Martyrium ist also eine „Taufe“. Mark. 10, 38 fragt Christus außerdem: „Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinken soll?“ Hier ist die Passion ein Mysterientrank; der „Kelch“ erinnert an den Blutkelch der Eucharistie, der den Tod des Herrn darstellt. Der Martyrer ist also „getauft“, trinkt den „Kelch“ des Herrn, und damit das Mysterium des Geistes nicht fehle, betonen die altchristlichen Texte immer wieder, daß der Martyrer vom Pneuma erfüllt sei. Er ist also vollgeweiht, Christus ganz angeglichen. Das Martyrium wird oft zum Unterschied von der eigentlichen Taufe und doch auch wieder, um die Ähnlichkeit hervorzuheben, die „zweite“ Taufe genannt; Felicitas ist *lotura baptismo secundo*⁵. Diese Bluttaufe tilgt wie die erste alle Sünden und führt den Martyrer unmittelbar zu Gott.

Die Mönche pflegten zugleich die gottgeweihte Virginität; sie gehört so selbstverständlich zu ihrem Berufe, daß St. Benedikt sie kaum erwähnt und nicht in seine Profeß aufnimmt. Die Jungfrauen Christi aber galten immer als *ἁγιαί, sacrae, consecratae, Deo deuotae*. Wenn das Gelöbnis der Jungfräulichkeit ursprünglich auch ohne einen

⁴ Über diese Übersetzung vgl. Ch. Bruston, *Une parole de Jésus mal comprise* (Rev. d'hist. et de philos. relig. 5 [1925] 70 f.).

⁵ Acta SS. Perpetuae et Felicitatis § 18.

Ritus übernommen wurde⁶, so hat der Gedanke der Gottesweihe doch früh einen Ausdruck in einem Weiheritus erhalten, der in der Verschleierung und in der Erfüllung mit dem Pneuma durch Handauflegung und Weihegebet des Bischofs bestand. Der Ritus erscheint im 4. Jh. ganz ausgebildet. Die Verschleierung ist bezeugt von Ambrosius. *De virginibus* III § 1; die Handauflegung mit *prex* ebenda I § 65. In den Acta des hl. Germanus von Auxerre († 448)⁷ heißt es von der Konsekration der hl. Genovefa: *inter diutissimos psalmorum concentus ac prolixam orationis continuationem B. Germanus dextram super caput uirginis indefesse tenuit*. Das herrliche Weihegebet der *Consecratio uirginum* des Pontificale Romanum steht schon im sog. Sacramentarium Leonianum⁸ und geht wohl ins 4. Jh. zurück. Die Jungfrau gilt als mit dem Pneuma Erfüllte; „Tempel Gottes, Haus Christi, Herberge des heiligen Geistes“ nennen sie die Apost. Konstitutionen⁹.

Daß die Charismatiker, deren Gaben sich wiederum im Mönchtum fortsetzten, als Geistträger galten, zeigt schon ihr Name und die geläufigere Bezeichnung: „Pneumatiker“. Sie waren unmittelbar von Gott begnadigt und empfangen daher keine Weihe. So heißt es noch im 4. Jh. vom Exorzisten in der orientalischen Kirche¹⁰: „Der Exorzist wird nicht ordiniert (*χειροτονεῖται*); denn es ist dies ein Kampfpreis freiwilligen Wohlwollens und der Gnade Gottes durch Christus infolge des Kommens des heiligen Geistes [über den E.]. Denn wer das Charisma der Heilung empfangen hat, wird von Gott gezeigt, da die Gnade, die in ihm ist, allen offenbar ist. Wenn man ihn aber nötig haben sollte als Bischof oder Presbyter oder Diakon, wird er ordiniert.“

Für den Martyrer war das eigene Blut das Weihesakrament. Die Jungfrau aber erhielt, wie wir sahen, zwar nicht ursprünglich, aber doch schon früh eine Weihe mit Handauflegung, weil ja bei ihr die unmittelbare Gottesweihe nicht so ersichtlich war wie bei Märtyrern und Charismatikern.

Ja einige unter den gottgeweihten Frauen empfingen sogar eine ausgesprochene Ordination (*χειροτονία*), die sie in gewissem Sinne dem Klerus einreichte. Es waren die Diakonissen, die schon ihr Name, aber auch ihre Weihe neben die Diakone stellte. Die Apost. Konstitutionen VIII 19 enthalten ihre *χειροτονία* durch Handauflegung und Weihegebet um das Pneuma gleich nach der Weihe der Diakone. Andere Stellen

⁶ *Apostol. Überlieferung Hippolyts* (Funk, *Didasc. et Const. Ap.* vol. II p. 106): „*Virgini manus non imponatur, sed voluntas sola eam virginem facit*.“ Dem entsprechend die darauf aufbauenden Kirchenordnungen; auch *Ap. Konstit.* VIII 24. Damit wird aber mehr die *χειροτονία* als die *χειροθεσία* abgelehnt. S. unten.

⁷ Bei Martène, *De antiquis Eccl. ritibus* II c. VI n. XI.

⁸ ed. Feltoe p. 139, Muratori 445 (bis auf die drei letzten Sätze).

⁹ IV 14. ¹⁰ *Constit. Apost.* VIII 26; vgl. die Note Funks zur Stelle.

aber¹¹ zeigen, daß die Diakonissen trotzdem nicht zum eigentlichen Klerus gehörten. Nach dem Kanon 19 des Konzils von Nikaia sind sie durch eine (nichtklerikale) Weihe über die Laien emporgehoben und dem Klerus nähergerückt, aber doch deutlich von ihm unterschieden; sie müssen eine *χειροθεσία* erhalten haben¹². Die Diakonissenweihe ist also ein Mittelding zwischen klerikaler Ordination und pneumatischer Weihe. Erst recht ist die Weihe einer Jungfrau (*uirgo, παρθένης*) keine klerikale, sondern eine pneumatische Weihe.

Charismatiker, Martyrer, Konfessoren, Doktoren, Jungfrauen, Witwen sind die pneumatischen Stände (*τάγματα, ordines*) der Kirche¹³. Waren die Mönche die Nachfolger und Fortsetzer dieser Stände, so mußte das Mönchtum auch ein heiliger *ordo* sein, in den man durch eine Geistesweihe eintrat, die sich leicht zu einem Weiheakte ausbilden konnte; jedenfalls bestand der Eintritt nicht bloß in einem subjektiven Willensakt oder einer juristischen Abmachung. Die bloß asketische oder die rein juristische Auffassung eines solchen Aktes war der alten Kirche fremd.

Die Mönche sind nun tatsächlich die „Martyrer“ der Friedenszeit, und zwar, solange sie leben, in der unvollendeten Weise des Konfessorats; erst der Tod macht ihr Martyrium vollkommen. Der Mönch ist ein *martyr uiuus*¹⁴, sein Leben ein „Martyrium zweiten Grades“ (*δευτέρον μαρτύριον*)¹⁵, ein „inneres Martyrium“ (*μ. τῆς συνειδήσεως*)¹⁶. Lebend ist er gestorben und auferstanden¹⁷. Wenn aber das Martyrium eine „zweite Taufe“ war, so wird nun auch der Eintritt in das Mönchtum als eine „zweite Taufe“ betrachtet, die alle Sünden tilgt. So finden wir es schon bei Pachomios¹⁸. Das ist keine Redensart, kein Bild, sondern Wirklichkeit. Wie die Taufe eine Angleichung an den sterbenden und wieder aufstehenden Herrn ist (Röm. 6), so stirbt der Mensch, der Mönch wird, mystisch und steht mit Christus zu einem neuen, heiligen Leben auf. Wie die Taufe als Mysterium diese mystische Erfahrung darstellt und bewirkt, so wird auch die Aufnahme ins Mönchsleben immer mehr rituell zum Mysterium ausgebildet. Ein Mönchsvater erklärt in den *Verba seniorum*¹⁹: *Virtutem quam uidi*

¹¹ Z. B. VIII 28, 6.

¹² Nähere Begründung unten im Literaturbericht zu dem Bericht über Ad. Kalsbach, *Die Diakonissenweihe im Kan. 19 des Konzils von Nicäa* (Röm. Qu.-schr. 32 [1924] 166—169), dessen Deutung ich mich nicht anschließen kann.

¹³ Daß diese Stände die Heiligenklassen der Kirche bilden, habe ich Jb. 3 S. 98 bemerkt. Auch dies beweist, daß es heilige d. h. gottgeweihte *ordines* sind, sie beruhen nicht auf subjektiver Heiligkeit, sondern auf objektiver Gottesweihe.

¹⁴ Cassian, *Collat.* XVIII 7, 7.

¹⁵ Diadochos von Photike, *Capita gnostica* c. 94.

¹⁶ Ebda. ¹⁷ Ebda. c. 82.

¹⁸ S. Matth. Rothenhäusler O. S. B., *Die Anfänge der klösterlichen Profeß* (Bened. Mschr. 4 [1922] 21—28).

¹⁹ Migne PL 73, 994.

stare super baptismum uidi etiam super uestimentum monachi, quando accipit habitum spiritalem. Das Anziehen des Pneumatikergewandes zieht also die göttliche „Kraft“ herab, die hier ebenso wirksam ist, reinigend und weihend, wie in der Taufe. Ausdrücklich vergleicht Ps.-Dionysios Areiop. um 500 die Mönchsweihe mit der Taufe²⁰. Der Gedanke wird dann allgemeiner Besitz der orientalischen und auch der abendländischen Kirche. Theodoros Studites (8./9. Jh.) schreibt²¹: ἐν γὰρ τὸ σχῆμα (d. h. das Mönchsgewand und die dadurch symbolisierte Weihe, das *μυστήριον μοναχικῆς τελειώσεως*) ὥσπερ καὶ τὸ βάπτισμα. Diese Mönchsweihe sei *καθαριστικὸν πάσης ἁμαρτίας*, wenn das Leben ihr entspreche. Johannes von Antiocheia sagt zu Beginn des 12. Jh. in der *Oratio de disciplina monastica et de monasteriis laicis non tradendis*: ἔστιν οὖν ἡ δηλωθεῖσα τῶν μοναχῶν ἱερὰ τελετὴ . . . κατὰ μέμνησιν τοῦ θείου βαπτίσματος ἐν ἀποταγαῖς καὶ συνταγαῖς . . . συγκειμένη, ἥντινα δεύτερον βάπτισμα καὶ τοῦ πρώτου ἀνακαινιστικὸν οἱ θεῖοι πατέρες ἡμῶν ἐπωνόμασαν²².

Aus der weitgehenden Vergleichung von erster und zweiter Taufe erklärt es sich, daß die rituelle Ausgestaltung der Mönchsweihe bis ins einzelne nach dem Vorbilde der Taufe geschah. Wie der Täufling durch die *ἀπόταξις* (*renuntiatio*) dem Teufel und der Welt abschwört, so der Mönchskandidat; wie jener durch die *σύνταξις πρὸς Χριστόν* und das Glaubensbekenntnis sowie die dreigliedrige Taufformel, die er bejaht, sich Gott weiht (*ὁμολογία*), so der Mönch durch das feierliche Versprechen, das bei St. Benedikt dreigliedrig erscheint; wie die Väter die Taufverpflichtung als einen heiligen Fahneneid (*sacramentum, ὁμολογία*) auf die *militia Christi* bezeichnen, so ist auch die Profeßformel als eine eidliche Verpflichtung auf den Kriegsdienst Christi aufgefaßt worden²³.

Ferner wie der Täufling sein Kleid ablegte und als Neugeborener aus dem Wasser stieg und sich dann mit dem weißen Kleide der Reinheit und Unsterblichkeit bekleidete, so legt der Mönch bei der Profeß sein Weltkleid ab und das Mönchsgewand an. Dies Anziehen des Kleides scheint die älteste Form zu sein, die den Eintritt ins Mönchsleben bezeichnete; so schon bei Pachomios. Bei Cassian, *Instit.* IV 22—43 besteht die „Entsagung“ in der Anlegung des Mönchsgewandes mit folgender Ansprache, wobei wohl die Symbolik des

²⁰ *De eccles. hier.* VI 3, 4.

²¹ Migne PG 99, 1820 C. Vgl. auch Eustathios von Thessalonich, Migne PG 135, 746. Ferner des Leontios von Neapel (Kypros) (7. Jh.) *Vita des hl. Symeon „des Narren“*; vgl. H. Gelzer, *Ausgew. kl. Schriften I* (1907) *Ein griech. Volksschriftsteller des 7. Jh.*

²² Cotelier, *Eccl. graecae mon.* I 165. Migne PG 132, 1123.

²³ Vgl. Abt Ildelf. Herwegen O. S. B., *Das Pactum des hl. Fructuosus von Braga*. Kirchenrechtl. Abh. hg. von U. Stutz Heft 40 (1907) 30—32; O. Casel O. S. B. im Jb. 1 (1921) 126 f.

Aktes und des Mönchsgewandes entwickelt wurde²⁴. Noch St. Benedikt wurde dadurch Mönch, daß er von Romanus den *habitus sanctae religionis* empfing. Wenn aber in den Pachomioserzählungen schon die Mönchsweihe zugleich als „zweite Taufe“ und „Besiegelung“ aufgefaßt wurde, so zeigt das, daß die Anlegung des Mönchsgewandes nicht bloß etwa eine Uniformierung darstellt, sondern ein Mysterienritus ist. In der Tat ist ja das Anlegen eines neuen Gewandes ein uraltes religiöses Symbol zumal der Mysterien, das ins Christentum überging, von Paulus oft bildlich benutzt wurde, zumal im Zusammenhang mit der Taufe²⁵, und auch in die christlichen Riten Eingang fand, wo es z. B. bei der Weihe zum Christen, zum Hierarchen erscheint. Die Änderung des Gewandes drückt eben sehr klar aus, daß man in einen neuen Stand eingetreten ist, ein neues Leben begonnen hat, nachdem man das alte aufgegeben hat. Wie M. Rothenhäusler daher mit Recht sagt²⁶, zeigt sich in der Hervorhebung der Symbolik des Mönchsgewandes die Auffassung der Einkleidung als *Mysterium*, das Symbol, Sache und Worte umfaßt. Man brauchte das nur weiter auszugestalten, um zu dem „Mysterium der Mönchsweihe“ des Ps.-Dionysios zu kommen²⁷. Das Profeßgewand trägt der Mönch als heiliges Weihegewand nur bei festlichen Gelegenheiten. So trugen die ägyptischen Mönche es nur an Sonntagen zur Messe und Kommunion und ließen sich darin begraben²⁸; es bezeichnet ihnen also das neue heilige Leben. Diesen Gedanken müssen wir noch etwas tiefer verfolgen.

Jede Weihe ist der Übergang zu einem höheren Grade des religiösen Lebens; die Mönchsweihe ist aber als zweite Taufe der Übergang vom Weltleben zum heiligen Leben. Der alte Mensch (der *κοσμικός*) muß daher sterben, so wie in der Taufe der Mensch der Sünde stirbt. Die Symbolik des Sterbens und Wiederauflebens gehört unbedingt zu allen Weihen, die den Eintritt in ein neues göttliches Leben bezeichnen und bewirken. Solche Sterberiten ziehen sich in mannigfaltigster Ausprägung durch alle Religionen von den primitivsten Australiern bis zu den hochkultivierten hellenistischen Menschen der „Fülle der Zeit“. Wenn bei den „wilden“ Völkern Afrikas und Australiens der Knabe in die Männergesellschaft eintreten will, so muß er einen mystischen Tod durchmachen. Bei einem australischen Stamm²⁹ wird das durch einen magischen Schlaf dargestellt. Der Schlaf ist der Bruder des Todes. Noch häufiger aber ist eine mehr oder weniger blutige Darstellung des Todes in den Weihen der Naturvölker³⁰. Eine

²⁴ M. Rothenhäusler, *Unter dem Geheimnis des Kreuzes* (Bened. Mschr. 5 [1923] 91—96). ²⁵ Vgl. Galat. 3, 27; Ephes. 4, 24. ²⁶ A. a. O.

²⁷ Vgl. auch Hörmann, *Untersuchungen zur griech. Laienbeicht* (1913) 73—76.

²⁸ *Apophth. Patrum*, Phocas 1.

²⁹ W. Schmidt S. V. D., *Die geheime Jugendweihe eines australischen Urstammes* (1923).

³⁰ Viele Beispiele bei M. Zeller, *Die Knabenweihen* (1923).

verfeinerte Wiederkehr dieser Riten in irgendeiner Form finden wir in den hellenistischen Mysterien. Der Ritus sollte das Vergessen des früheren Lebens und das Eintreten in eine ganz neue Bewußtseins-sphäre ursprünglich bewirken und später wenigstens noch darstellen. Mannigfach sind die Ausdrucksmittel, aber im Grunde gleich die Idee, wonach der Myste, um dem alten Leben in Unreinheit und All-täglichkeit zu entgehen, mystisch (mit seinem Kultgotte) stirbt, be-graben wird und dann neu auflebt; er ist dann „wiedergeboren“ (*renatus*) und heilig, den Göttern verwandt und hat ein Anrecht auf ein glückliches Los im Jenseits. Paulus schildert an der klassischen Stelle im Römerbrief 6, wie die Taufe eine symbolische Angleichung an den Tod und die Auferstehung Christi ist und damit dem Täufling innere geistige Wiedergeburt schenkt. Der Kandidat stirbt und wird begraben im Taufwasser und geht aus ihm als mit dem Gottesnamen Besiegelter, Neubelebter und Auferstandener hervor; er zieht Christus an (Gal. 3, 27). Den Zustand des durch die Taufe erweckten Menschen besingt der von Paulus (Eph 5, 14) zitierte Hymnos:

„Wach auf, du Schläfer,
 steh auf von den Toten,
 und Christus wird dir aufleuchten.“

Bei der Mönchsprobeß wird dieser Gedanke vom Sterben und Neuaufleben zunächst durch den Wechsel des Gewandes dar-gestellt. „In der Versammlung der Brüder wird der Aufgenommene in die Mitte geführt, das eigene Gewand wird ihm abgenommen, und er wird durch die Hände des Abtes mit den Gewändern des Klosters bekleidet, damit er daraus erkenne, daß er nicht nur all seines früheren Besitzes beraubt, sondern auch mit Ablegung aller weltlichen Pracht zur Armut und Bedürftigkeit Christi herabgestiegen ist“³¹. Das Gewand bedeutet also die Angleichung an den erniedrigten Herrn, die zum Leben mit dem Erhöhten führte. Der ganze Akt hieß die „Entsagung“, d. h. die Abkehr von der Welt und die Hinwendung zu einem himm-lischen Leben. Deshalb wird das heilige *σχῆμα* das „englische“, „himm-lische“, „göttliche“ Gewand genannt³².

Von da an lebt in dem Mönch Christus der Gekreuzigte. Das Malerbuch vom Berge Athos entwickelt die Symbolik des „in seinen Gewändern gekreuzigten Mönches“³³. Der *ἀνάλαβος*³⁴ wird im Laufe der Zeit zu einem Bilde des Kreuzes ausgestaltet und zum heiligen Schema im engeren Sinne³⁵. Aber schon viel früher, in den Anfängen des Mönchtums, bei Pachomios, Basileios, Cassian gilt das Mönchsleben

³¹ Cassian, *Instit.* IV 5.

³² Hörmann 74.

³³ Hörmann 75 f.

³⁴ Vgl. Cassian, *Instit.* I 5.

³⁵ Vgl. Ad. Rücker, *Or. Christ.* N. S. 4 S. 232 ff. mit 2 Abbild. *De uitis patrum* I. V 10 n. 115 (Migne PL 73, 933): *superhumerales quo humeros et cervicem alligamus signum est crucis.*

als *βίος σταυροφόρος*, die Mönchsweihe als eine Bezeichnung mit dem Kreuze. In der Ansprache des Abtes Pinufius bei der Einkleidung eines Novizen³⁶ heißt es, im Mönche müsse Christus der Gekreuzigte leben; Vorbild des Mönchslebens sei das Kreuz. „Die Absage ist nichts anderes als die Ansage an das Kreuz und die Abtötung.“ „Unter dem Geheimnis des Kreuzes muß der Mönch in diesem Lichte wandeln“³⁷. Nach Rothenhäusler hat Cassian hier eine rituelle Bezeichnung mit dem Kreuz vor Augen, wie wir sie dann bei Ps.-Dionysios, *De eccl. hier.* VI 2 (vgl. 3, 2) wirklich finden: „Wenn der Weihekandidat dem allen zugestimmt

t, besiegelt ihn der Priester mit dem Kreuzzeichen“ (*τῷ σταυροειδῇ τύπῳ σφραγισάμενος αὐτὸν ὁ ἱερεὺς . . .*). In der heutigen griechischen Profeß wird die Tonsur *σταυροειδῶς* vollzogen, und am Schlusse der Feier wird dem Profitenten ein Kreuz überreicht mit den Worten: „Es sprach der Herr: Wenn jemand mir nachfolgen will, verleugne er sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach“³⁸

Diese Bezeichnung mit dem Kreuze ist wiederum nicht eine bloße asketische Exhorte, sondern eine mysterienhafte Besiegelung mit der im *mysterium crucis* enthaltenen Kraft Christi, ähnlich wie in der Taufe der angehende Christ durch die Besiegelung mit dem Kreuze geweiht und geheiligt wird. Das Kreuz ist ein zusammenfassendes Symbol der Erlösungsgnade Christi, die er durch Tod und Auferstehung uns verdient hat; durch die Bezeichnung mit ihm wird der Mensch zum Christianus konsekriert und seine Teilnahme an dem Erlösungswerke symbolisiert und bewirkt; er stirbt und steht auf mit dem ersten Kreuzträger Christus.

Die Darstellung des Sterbens und Auferstehens mit Christus wird in der altchristlichen Taufe besonders eindrucksvoll durch das völlige Untertauchen, das Paulus als ein *Begrabenwerden* mit dem Herrn erläutert. Eine dementsprechende monastische Zeremonie ist die symbolische Grablegung bei der Mönchsweihe. Abt Raph. Molitor³⁹ findet den Ritus erst im Mittelalter, betont aber mit Recht, daß der dahinterstehende Gedanke uralte ist. In der Tat findet er sich bei allen Völkern, wie ich oben schon hervorgehoben habe, und hat in dem Ritus der Naturvölker wie in den Mysterien der hellenistischen Zeit mannigfachen Ausdruck gefunden. Der Myste steigt ins Grab, wird mit einer dunklen Decke verhüllt, fährt hinab in die Unterwelt usw.; schließlich

³⁶ Cassian, *Instit.* IV 32—43.

³⁷ M. Rothenhäusler, *Bened. Mschr.* 4 (1922) 26 f.; 5 (1923) 96. — Schön entwickelt ist dieser Gedanke bei Eustathios von Thessalonich, Migne PG 135, 743 ff. Bei ihm tritt das Schema in der einen halben Tag dauernden *τελετή* stark hervor; es sinnbildet das Kreuz und zugleich das Engelsleben.

³⁸ *Εὐχολόγιον*, nach Rothenhäusler, *Bened. Mschr.* 4 (1922) 26 N. 13.

³⁹ *Symbolische Grablegung bei der Ordensprofeß* (Bened. Mschr. 6 [1924] 54—57). Ein orientalisches Beispiel aus alter Zeit s. gleich unten.

aber kehrt der Gestorbene als Neugeborener ins Leben und Licht zurück, aber nun nicht mehr zum früheren Leben, sondern er ist in ein höheres, reines, göttliches Leben wiedergeboren.

Daß dem ersten Mönchtum die Symbolik der Grablegung als des mystischen Todes nicht unbekannt war, zeigen einige Erzählungen⁴⁰, wo Mönche im Sterbekleid sich längere Zeit auf dem Boden ausstrecken, um von Gott eine Offenbarung zu erbitten. Um zu dieser zu gelangen, muß man zuerst den *πάθη* absterben. Dieser Tod ist also eine Ekstase, ein mystischer Schlaf. Zu einem Mönchsweiheritus ist die Grablegung bei den Nestorianern geworden; das Mönchsgewand selbst ist das Grab. Nach 50 Tagen der Probe wird der Kandidat an den „Ort des Gebetes“ gebracht; der Abt breitet eine wollene Tunika auf dem Boden aus und setzt den Novizen darauf mit dem Gesicht nach Osten, wobei er zu ihm spricht: „Diese Tunika ist das Bild des Grabes, und die Welt ist schon tot für dich.“ Dann wird das Haar geschoren bis auf eine Krone, und diese mit Wasser besprengt unter den Worten: „Christus wird die Unreinheit deiner Sünden abwaschen“⁴¹. Das Sterben tritt also in diesem Ritus stark hervor, die Auferstehung wird durch das Schäuen nach Osten gesinnbildet.

Die altchristliche Taufe ist mit einer Geistesmitteilung aufs engste verbunden. Ursprünglich wurde das Pneuma durch die gebräuchlichste Art der Geistübertragung, die Handauflegung, gegeben. Dann wurde im Orient immer mehr die auf die Taufe folgende Salbung zum Ritus der Geisterfüllung. Im Abendlande verbanden sich beide Riten. Gleich auf das Taufbad folgt die Salbung und dann die Firmung, die wieder in einer Salbung mit Handauflegung besteht.

Auch die „zweite Taufe“, die Mönchsweihe, ist eine Erfüllung mit dem göttlichen Geiste. In den Pachomioserzählungen heißt es einmal: „Wenn ein Mensch getauft wird, indem er sich zum Mönchtum verspricht und das Siegel des Geistes empfängt“⁴². Neilos vom Sinai schreibt an Amphilochos: „Auch du wurdest unsichtbarerweise gesalbt, als du dich dem verehrungswürdigen Gewande nahtest. Salbung nämlich nenne ich die göttliche, auf dich herabgekommene Gnade des hl. Geistes“⁴³. Besiegelung und Salbung sind hier rein geistig, nicht als Riten aufgefaßt.

Hat dieser Gedanke, daß die Verpflichtung auf das Mönchtum eine Geistesausgießung mit sich bringt, auch einen besondern rituellen Ausdruck gefunden?

⁴⁰ Reitzenstein, *Historia monachorum und Historia Lausiaca* (1916) 107 N. 1.

⁴¹ *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas bishop of Margâ A. D. 840* edited . . . by E. A. Wallis Budge. Vol. II The English translation (Lond. 1893) S. 40 A. 4. Auf diesen Text machte mich M. Rothenhäusler aufmerksam.

⁴² *Acta Ss. Mai t. III* (1680) n. 89, 84* F. f. (Rothenhäusler, Bened. Mschr. 4 [1922] 28). ⁴³ Degenhart, *Der hl. Nilus Sinaita* (1915) 49 f. Rothenhäusler, ebda.

Nach der älteren Auffassung wäre dies eher nicht anzunehmen. Denn wir sahen oben, daß dieser gemäß das persönliche Pneuma unmittelbar von Gott kommt, daß also der Exorzist, die Jungfrau nicht der Handauflegung bedürfen; auch der Martyrer, der Konfessor sind von Gott selbst geweiht. Anders steht es mit dem hierarchischen Pneuma. Hier kommt es auf die ordnungsgemäße, kirchliche „Nachfolge“ (*διαδοχή, successio*) an; nur sie verbürgt die Fortdauer der wahren Kirche; sie aber wird vermittelt nicht nur durch den von Gott gegebenen Geist, sondern durch die Handauflegung der kirchlichen Autorität, die sich dadurch selbst fortpflanzt; die Hand des *antecessor* ist in gewissem Sinne das menschliche Element bei der Übergabe des Amtspneumas; „der Sohn empfängt sie vom Vater,“ sagt Clemens Alex.⁴⁴ von der apostolischen Überlieferung; durch die Handauflegung geht die heilige Kette zurück auf die Apostel⁴⁵.

Das älteste Mönchspneuma dagegen ist freies Charisma Gottes. Antonius Abbas hat von niemandem durch Handauflegung den Geist empfangen.

Doch er wurde selbst „Vater der Mönche“; bald bildeten sich Koinobien unter einem Abte. Es entstand eine Gemeinschaft mit bestimmter Tradition. Der Abt war geistlicher Vater seiner Mönche, zeugte sie im Pneuma, gab den Geist des Mönchtums weiter. Er reichte dem Neuling das heilige Gewand und damit die zweite Taufe. Je mehr der anfänglich freie Enthusiasmus einer ruhigen Ordnung und Tradition wich, desto mehr verlangte man nach einer rituellen Form, die das Dasein und die Weitergabe des Pneumas verbürgte. So war ja auch die Kirche dazu übergegangen, den Jungfrauen eine Weihe zu geben und die Hand aufzulegen. Der Gedanke einer monastischen Handauflegung lag also gewissermaßen in der Luft.

Wurde sie Wirklichkeit, so mußte sie zunächst der Abt vornehmen, oder auch ein Hierarch. Wir sahen: Die Einkleidung, die Besiegelung mit dem Kreuze, die Belehrung (Katechese) über die Aufgabe des Mönches — alles geschieht durch den Abt. So müßte auch der Ritus der Geistausgießung eine Geistübertragung sein, und zwar eine solche vom Abbas auf den Mönch, da ja der Abt den Mönch aufnimmt und er nach altmonastischer Auffassung ein bevorzugter Pneumaträger ist. Der Titel „Abba“, *ἀββᾶς* bedeutet ja ursprünglich, daß ein Mönch das Ziel des Mönchtums, die Erfüllung mit Pneuma, erreicht hat und nun imstande ist, von seinem Pneuma auch andern mitzugeben, andere geistlich zu zeugen, deren Vater (Abbas) er nun ist. Für einen Ritus dieser Art kam aber nur die Handauflegung unter pneumatischem, den Geist herabrufenden Gebete (Epiklese) in Betracht, da dieser Ritus das

⁴⁴ Strom. I § 11, 3.

⁴⁵ Vgl. C. H. Turner, *Apostolic succession*. In den *Essays on the early history of the Church and the Ministry*, hg. von Swete (Lond. ² 1921) 93—204.

uralte Symbol der Geistübertragung und geistlichen Zeugung ist ⁴⁶. Auch der Hierarch schafft durch solche Handauflegung neue Diener der Kirche, die den Bischof als ihren Vater in Christus verehren. Diese Handauflegung gibt ihnen zunächst nicht das Amt, sondern den Geist, der zu dem Amte gehört; immerhin ist das Amt mitintendiert. Anders ist es im Mönchtum. An die Übertragung eines Amtsgeistes kann hier nicht gedacht werden, da der Abt nicht zur Hierarchie gehört. Das Pneuma, das er besitzt, ist eine persönliche Gabe, die ihn heiligt, aber nicht zum Träger der geistlichen „Herrschaft“ macht. Gibt er von diesem Geiste weiter, so zeugt er wiederum geistliche Menschen, nicht Hierarchen. Übrigens gibt es auch hierarchische Handauflegungen, die kein Amt geben, wie z. B. bei der Firmung. Am nächsten kommt der Mönchsweihe die Weihe einer Jungfrau, die ja auch zu einer pneumatischen Würde geweiht wird; die Handauflegung des Bischofs ist hier rein pneumatisch ⁴⁷. Wenn also auch ein Hierarch dem Mönch die Handauflegung erteilt, ist damit kein Amt übergeben.

Findet sich nun das Symbol der Epiklese mit Handauflegung bei der Mönchsweihe?

Bevor wir diese Frage direkt beantworten, gehen wir indirekt an sie heran, indem wir auf die Jungfrauenweihe zurückgreifen. Die Weihe zur *παρθενία* hat auf die Mönchsprofeß eingewirkt. Wir sahen oben, daß das Virginitätsideal bei den Mönchen eine Fortsetzung findet; auch diese führen eine *uita angelica, caelestis*. Basileios d. Gr. aber benutzte die Virginitätsidee bei seiner Mönchsverpflichtung. Bis auf ihn gab es keine mündliche *δμολογία* bei der Profeß; der Ritus als solcher sagte alles. Basileios ⁴⁸ spricht in dem „kanonischen Briefe“ an Amphiloehios (199) Kap. 18 von der *δμολογία τῆς παρθενίας* bei Jungfrauen. Kap. 19 sagt er dann, solche Homologien gebe es bei den Männern nicht, höchstens bei Mönchen das stillschweigende Versprechen der Ehelosigkeit. Er wünscht dann, daß auch diese ausdrücklich befragt würden und eine förmliche Homologia ablegten. Für ihn ist *παρθενία* ein Ausdruck für das gesamte gottgeweihte Leben, offenbar weil gerade diese Form im kirchlichen Leben längst bestand und seine Formierung gefunden hatte. Im 15. Kap. der *Regulae fusius tractatae* ⁴⁹ schreibt er demgemäß eine mündliche *δμολογία παρθενίας* nach dem 15. Lebensjahr vor für solche, die als Kinder ins Kloster aufgenommen wurden.

⁴⁶ Vgl. Behm, *Handauflegung im Urchristentum* (1911). Daß dabei die Epiklese der wichtigere Teil ist, werden wir gleich sehen.

⁴⁷ Der Bischof tritt hier nach urchristlicher Auffassung noch als das Abbild Christi als des Urpneumatikers (s. oben Einleitung) auf, nicht bloß als Amtsträger und Amtsvermittler. Hierher gehören auch die Weihe des Abtes und der Äbtissin, insofern sie vom Bischof gegeben werden. Es sind p n e u m a t i s c h e Weihen.

⁴⁸ Vgl. M. Rothenhäusler, *Der hl. Basilius d. Gr. und die klösterl. Profeß* (Ben. Mschr. 5 [1923] 280—289). ⁴⁹ Migne PG 31, 950.

„Zu Zeugen der Willenserklärung aber ziehen wir die Vorsteher der Kirche bei, auf daß durch sie auch die Konsekration des Leibes wie eine Weihegabe Gott geheiligt werde⁵⁰ und ebenso der Vorgang seine Bekräftigung erhalte durch das Zeugnis...“ Wer diese Homologia abgelegt hat, wird den Brüdern beigezählt. Hier werden also kirchliche Autoritäten, wohl Bischöfe oder Presbyter, beigezogen; sie sollen als Zeugen dienen⁵¹, aber auch, was noch wichtiger erscheint, weil es an erster Stelle erwähnt wird, den das Gelöbnis des jungfräulichen Lebens Ablegenden Gott als ein Opfer weihen; die Mönchsverpflichtung gilt also zugleich als eine Gottesweihe des Kandidaten, und diese wird durch die kirchlichen Vorsteher vollzogen, offenbar in einem Ritus, der zum mindesten in einem Weihegebet (mit Handauflegung) bestand. Liegt das an sich schon nahe nach altchristlicher Auffassung⁵², so erst recht in diesem Zusammenhange. Denn Basileios hat sich doch offenbar, wie aus den oben genannten Texten hervorgeht, an die Weihe der *παρθένοι* innerhalb der Kirche angelehnt. Er nennt ja seine Profeß eine *ὁμολογία παρθενίας*, sagt, diese sei bisher von Männern nicht förmlich abgelegt worden, zieht Priester bei. Nun aber war die Jungfrauenweihe im 4. Jh. wesentlich eine Weihe mit Handauflegung (s. oben) und Verschleierung. Also ist es so gut wie sicher, daß Basileios unter der „Weihe“ seiner Mönche auch eine kirchliche Weihung mit Handauflegung (und Bekleidung) verstand⁵³. — Die Mönchsweihe bei Basileios ist zugleich ein wichtiger Schritt in der „Verkirklichung“ des Mönchtums, d. h. der immer innigeren Verbindung von Mönchtum und Hierarchie und praktischen Einordnung der Mönche in die große Kirche⁵⁴, da die kirchliche Zeremonie der Jungfrauenweihe benutzt wird und die kirchlichen Autoritäten, nicht die Äbte sie erteilen, natürlich in Gegenwart der Äbte, aber nicht durch deren Hand. Zugleich sehen wir hier zum erstenmal einen juristischen Einschlag in das bisher rein mysterienhafte Gewebe der monastischen Einweihung; das neue Element tritt aber nur hinzu, verdrängt keineswegs den Weihecharakter. Dieselben Autoritäten, die kirchenrechtlich „Zeugen“ heißen, vermitteln die Weihe. — Von nun an kann man „Profeß“ und Mönchsweihe unterscheiden⁵⁵.

⁵⁰ ὥστε δι' αὐτῶν καὶ τὸν ἁγιασμόν τοῦ σώματος ὥσπερ τι ἀνάθημα τῷ θεῷ καθευοῦσθαι.

⁵¹ Von einer schriftlichen *ὁμολογία* ist keine Rede.

⁵² Vgl. Behm a. a. O.

⁵³ Dagegen scheint die Mönchsverpflichtung von verheiratet Gewesenen keine „Weihe“ zu sein; auch werden nicht die kirchlichen Vorsteher genannt, sondern nur „Zeugen“ (*Reg. fus. tract.* 12, Migne PG 31, 949 A. — Vgl. Rothenhäusler, a. a. O. 287 f.).

⁵⁴ Die Alten prägten dafür den Ausdruck *ἐκκλησιαστικῶς μονάζειν*, s. Ficker *Amphilochiana* bei R. Reitzenstein, *Hist. monach.* usw. S. 186.

⁵⁵ Wie sehr man anfangs diesen Unterschied empfand, zeigt die Geschichte des Abtes Schenute von Atripe († wohl 451); vgl. Joh. Leipoldt, *Schenute von Atripe*

Es gibt aber auch direkte Zeugnisse für eine Mönchsweihe mit Weihegebet und Handauflegung. Bei Neilos von Sinai, *ep.* II 96⁵⁶ heißt es in einer Anrede an Gyrovagen: „Welcher Abt hat (dir) die Hand der Segnung aufgelegt?“ (*Ποῖος δὲ ἀββᾶς τὴν χεῖρα τῆς εὐλογίας ἐπέθηκεν;*) Der Sprecher will sagen: „Du bist kein echter Mönch, weil kein Abt dich zum Mönch geweiht hat.“ Man wird also Mönch durch das eucharistische Weihegebet des Abtes (die *εὐλογία*) unter Handauflegung. Es ist die altchristliche Form des Weihegebetes, bald *εὐλογία* bald *εὐχαριστία* bald *ἐπίκλησις*, in der römischen Liturgie *praefatio* genannt, die in der Regel mit geistübertragender Handauflegung verbunden ist. Hier ist der Abt der Weihespender; von einer „Profeß“ ist keine Rede. Man könnte vermuten, eine solche sei anfangs nur vor der hierarchischen Autorität möglich gewesen.

Eine Weihe durch den Priester finden wir um 500 bei Ps.-Dionysios Areiopagites, *Kirchl. Hier.* VI 3, 2⁵⁷: „Der Priester steht vor dem göttlichen Altar, die mönchische Epiklese (d. h. das Weihegebet für Mönche) sprechend (*τὴν μοναχικὴν ἐπίκλησιν ἱερολογῶν*). Der Weihekandidat (*ὁ τελούμενος*) steht hinter dem Priester . . . er steht bei dem Priester, während dieser über ihn die mystische Epiklese spricht. Nachdem er ihn geweiht hat (*τελέσας*) . . .“ Der Text spricht deutlich von einer Weihe; eine mystische Epiklese wird über (*ἐπὶ*) den Kandidaten ausgesprochen; eine Handauflegung wird nicht erwähnt; an sich läge es nahe, sie ohne weiteres anzunehmen, da sie zu der Epiklese gehört. Freilich wurde dieser körperlichen Berührung bei der Weihe nie dieselbe Bedeutung zugeschrieben wie dem Weihewort, wie sich deutlich aus einer Stelle Optats von Mileve⁵⁸ ergibt; ihr Fehlen spricht

(T. u. U. N. F. X 1 [1903]). Er führte auf den Rat eines Greises hin als Aufnahmebedingung die Leistung eines Gelübdes (*διαθήκη*) ein, weil dies die Durchführung der Disziplin erleichtere. Shenute hatte zuerst große Bedenken: „Wer ist größer, der Herr des Eides, oder der Eid? Wenn also der Gedanke an Gott den Menschen nicht abhält, zu sündigen, wird auch kein Eid ihn abhalten“ usw. (Leipoldt S. 108). Der Anfang des Gelübdes ist erhalten (S. 109; koptisch 195 f.): „Ich gelobe (*ὁμολογεῖν*) vor Gott an seinem heiligen Orte, indem das Wort, das ich mit meinem Munde gesprochen habe, mir Zeuge ist: ich will meinen Leib in keiner Weise beflecken; ich will nicht stehlen; ich will keinen Meineid schwören; ich will nicht lügen; ich will nicht heimlich Böses tun. Wenn ich übertrete, was ich gelobte (*ὁμολογεῖν*), so will ich nicht ins Himmelreich kommen, obwohl ich es sah: Gott, vor dem ich die Bundesformel (*διαθήκη*) sprach, wird dann meine Seele und meinen Leib vernichten in der feurigen Gehenna; denn ich übertrat die Bundesformel (*διαθήκη*), die ich sprach.“ Das Gelübde ist also *ὁμολογία* und *διαθήκη*, wird vor Gott in der Kirche feierlich gesprochen. Eine Quelle spricht von einem schriftlichen Gelübde; L. erklärt das (S. 113) wohl mit Recht als eine Verwechslung mit dem schriftlichen Eigentumsverzicht; der obige Text redet nur von dem mündlichen Gelöbnis vor dem Altar.

⁵⁶ Migne PG 79, 244.

⁵⁷ Migne PG 3, 533.

⁵⁸ *Ad Parmen.* VI 4 (CSEL 26, 248): *Ergo liquido apparet ex inuocatione nominis Dei posse aliquid sanctificari, etiamsi peccator inuocet Deum; non enim*

also keineswegs gegen den vollen Weihecharakter der Mönchsepiklese; sie war die naturgemäße, aber nicht unbedingt wesentliche Gebärde bei der Geistübertragung⁵⁹. Es scheint, daß Dionysios sie hier nicht vorgenommen wissen will; darauf deutet die Stellung des Kandidaten hin, der bei dem Weihegebet hinter dem Priester steht, ferner der Umstand, daß er bei der Weihe der priesterlichen Grade die Handauflegung nennt und erklärt, hier aber nicht. Jedoch sind die Angaben des Ps.-Areiopagiten nicht ohne weiteres als historische Quellen zu benutzen; man weiß ja, daß er stark und subjektiv konstruiert und seinem System zuliebe auch wohl einmal von der allgemeinen Praxis abweicht. So hat er hier seinem künstlichen Aufbau zuliebe die Mönchsweihe genau zurechtgeschnitten⁶⁰ und sie einem Presbyter zugeteilt, obwohl wir doch oben sahen, daß Äbte und Bischöfe diese Weihe erteilen konnten. Auch sind die Theorien des Systematikers erst später in der östlichen Kirche praktisch maßgebend geworden. Auf jeden Fall aber schreibt auch Ps.-Dionysios eine „Besiegelung mit dem Kreuzeszeichen“ vor, die recht wohl als Ersatz der Handauflegung betrachtet werden kann, wie ja auch bei der Firmung sehr früh, besonders im Orient, die Handauflegung durch die Besiegelung ersetzt wurde. Mag er also auch keine Handauflegung angeben, auf jeden Fall bezeugt er eine Mönchsweihe mit einer Epiklese, d. h. Herabrufung des Pneumas auf den Mönch, und einer Besiegelung.

Daß die Weihe unter Handauflegung zur Mönchsverpflichtung im Orient gehört, geht wieder hervor aus dem Ritus im *Rituale Armenorum*, den Conybeare 1905 nach einem Kodex des 9./10. Jh. in englischer Übersetzung herausgegeben hat; er ist natürlich viel älter, ursprünglich griechisch, und geht wohl auf die Liturgie Jerusalems zurück. S. 136 ff. steht zunächst ein Ritus über die „Schaffung eines Anachoreten“ (Making of an Anchorite). Es können Männer oder Frauen sein, die „Monazon“ und Jungfrau werden wollen. Nachdem der Kandidat vor dem Altar geschoren und eingekleidet ist, „legt der Vater seine rechte Hand auf ihn und spricht das folgende Gebet“: „O Herr, schreibe auch den Namen dieses unseres Bruders in das Buch des Lebens und sei barmherzig mit uns allen. Und mach uns würdig des Himmelreiches; denn dir gebühren in deiner Güte Glorie, Herrschaft und Ehre“ (S. 138). Eines der folgenden Gebete bittet darum, der

tantam uim potest habere tactus, quantam habet diuini nominis inuocatio. Nam et uos, qui uobis de uestra sanctitate praesumitis, tangite tabulam, lapidem, uestem; uideamus an sancta esse possint, si de Deo taceatur.

⁵⁹ Andererseits ergibt sich hieraus, daß, wo die „Handauflegung“ allein genannt ist, das Weihegebet selbstverständlich mitgemeint ist.

⁶⁰ Gerade das völlige Stillschweigen über die Handauflegung könnte darauf hindeuten, daß Ps.-D. hier gegen die allgemeine Praxis handelt; wäre sie nicht üblich gewesen, so hätte er das wohl ausdrücklich gesagt. Da die Mönchsliturgie noch nicht kanonisch festgelegt war, konnte er hier eher nach Gutdünken vorgehen.

Weihelikandidat möge dem Teufel entgehen „through the grace of thy holy Spirit and by our laying of hands upon him“ (S. 139). Die Handauflegung gibt also den hl. Geist, nachdem vorher durch die Haarschur und die Umkleidung alle Sünden verziehen worden sind („forgiveness of his trespasses“ S. 136). Nach der Feier „for eight days he remaineth in the church in secret“ (S. 140), offenbar eine Nachahmung der Taufpraxis. — S. 140 ff. steht die Initiation of Monks, d. h. Mönchsweihe; am Rand auch sqem, d. h. σχῆμα, genannt nach der Einkleidung mit dem „Habit“.

Dieser noch viel ausdrucksvollere Ritus wird gleich nach dem Titel in der Rubrik charakterisiert als „The laying of hands on those who... have been deemed worthy of the religious life, and are united with Christ by participation in his image“. Die Handauflegung ist also so wesentlich, daß sie dem Ganzen den Namen geben kann. Der Kandidat wird zur Kirchentür geführt, „as it were a reasonable whole burnt-offering, through a divine mystery“. Gebete, Lesungen, Gesänge werden vorgetragen. Dann wird der Weihelikandidat in die Kirche geführt, barhaupt und mit gelöstem Gürtel, ohne jeglichen weltlichen Schmuck⁶¹; auch wird er geschoren. Damit ist er der Welt entzogen und kann „receive the image of the likeness“ (S. 143 in der Rubrik). Vor dem Altar „the father lays on his right hand, and says the following prayer“. Das Gebet opfert zunächst den Kandidaten Gott: „As a reasonable burnt-offering, mystic incense, ministry of free will, we offer to thee, O Lord, this thy servant... accept him.“ Dann die Einkleidungs-idee: „Clothe him, O Lord, in the robe of righteousness and the garb of righteousness.“ Es folgt die Bitte um ein echt monastisches Leben, um Erkenntnis der Mysterien Gottes und Aufnahme unter die Heiligen. Ein sich sofort anschließendes Gebet bittet besonders um Hilfe gegen den Teufel; der Kandidat wird wiederum bezeichnet als „geopfert wie ein Ganzbrandopfer, wohlgefällig vor dir durch die Teilnahme an dem Kreuzesleiden“; er möge nun schauen „das unaussprechliche Mysterium deiner Wunder“ und zur ewigen Ruhe gelangen. — So lange hielt der „Vater“ die Hand auf dem knienden Kandidaten. Dieser richtet sich nun auf „under the prayer and under the hand of the chief“ und spricht dreimal eine Absage an die Welt und eine Zusage auf Gott. Es folgen Gesänge, Lesungen aus dem Alten Bund, Episteln und Evangelium, die Litanei. Dann spricht der „Vater“ wieder ein Gebet, das in der Bitte um den hl. Geist für den Weihling gipfelt. Danach läßt er den Novizen sich erheben, „der besiegelt werden soll“⁶². „For the grace of the holy Spirit manifestly descends upon the new offering, as on the day of illumination“ (S. 148). Dieser Teil des Ritus stellt also eine „zweite Firmung“ dar, als Ergänzung der „zweiten Taufe“. Das folgende lange Gebet, das, kurz gesagt, die Herrlichkeit des neuen, übernatürlichen Lebens schildert, schließt daher mit den Worten: „For this is a second sealing for the laying aside of sin, and a blotting out to boot of all deadness of works. Now therefore arise and put off thee and banish the oldness of deadly acts, their reality and very name; and put on Christ, the renewing of illumination.“ Hier tritt deutlich die Kleidmystik zutage; das neue besiegelte Gewand ist das zweite Taufkleid, das Kleid des neuen Lebens. Die Priester bezeichnen die einzelnen Gewandstücke mit dem Kreuze: Mantel aus

⁶¹ Beachte die genaue Nachahmung des Taufritus, auch im folgenden.

⁶² Conybeare S. 148 N. a. Diese Lesart ist offenbar die richtige, nicht die im Text.

Ziegenhaar, Gürtel, Kapuze, Humerale (*ἀναβόλαιον*), Sandalen. Die Stücke werden dann angelegt unter Segenssprüchen, die die Gewänder symbolisch auffassen als Sinnbilder der Kreuzigung und des Lebens der Heiligkeit. Der Vater spricht dann wieder ein langes Gebet, worin die Begnadung des Menschen auf die Menschwerdung zurückgeführt wird; dadurch können wir „share in the sufferings of the death and blood of thy only begotten, and in the unspeakable grace of the holy Spirit“, dadurch auch „partake in thy divine indescribable glory“. In diesen drei Dingen besteht das Mönchtum: Teilnahme am Kreuze, am Geiste, an der Glorie. Sie sind symbolisiert und gewirkt worden durch Handauflegung und Bekleidung; deshalb werden diese Riten auch in diesem Gebete noch eigens genannt: For he (der Weihling) standeth before thee and receiveth the laying on of hands of a spiritual life and ghostly excellency, for the priesthood of thy holy name, that he may become a temple of thy holy name... For this man our brother now receiveth by the might of thy grace the wedding garment and the robe of salvation of the heavenly pavilion of glory...“ (S. 152 f.). Nach einigen Lesungen und Gebeten wird dann nochmals in einem Gebete der Segen Gottes auf das Gewand herabgefleht. Damit ist die Weihe vollendet. Wenn der Geweihte jungfräulich ist, wird er auf das „Bema“ geführt und betet vor dem Altar. Er erhält den Friedenskuß. Er bleibt dann in der Kirche, „wie ein neuer Bräutigam“, „geschmückt mit göttlicher Liebe und gekleidet in das Gewand und den Mantel des Herrn...und die große Krone des Christentums...mit bedecktem Haupte...“. Für Frauen gilt der gleiche Ritus; nur daß die Diakonissen sie ankleiden, und sie einen Schleier tragen. Wenn ein Mönch schon „be passed under the hand“ als Diakon oder Priester, so wird ihm keine Handauflegung mehr gegeben, sondern er wird nur eingekleidet („he shall only adopt the garb and the life“). Der Ritus endigt mit Messe und Kommunion. Der junge Mönch bleibt dann acht Tage in der Kirche, Psalmen singend; der Vater belehrt ihn unterdessen und liest ihm das Evangelium. Nach acht Tagen nimmt er ihm den Mantel, löst den Gürtel und führt ihn zu einem Mönch⁶³.

Handauflegung und Einkleidung sind also die Hauptbestandteile dieser Weihe; die erstere fällt, wenn der Mönch als Kleriker schon eine Handauflegung empfangen hatte. Deutlich ist zu erkennen, daß die Weihe den Mönch zu einem heiligen Leben konsekriert. Durch die Handauflegung, die Abschwörung und Zusage und die Einkleidung wird der Novize immer höher hinaufgeführt bis zum beständigen Wohnen im Hause Gottes; er nimmt teil am Kreuze des Herrn und dadurch an seiner Glorie.

Einkleidung und Handauflegung bilden auch das Wesen der kopfischen Mönchsweihe, über die Ad. Rücker im Or. Christ. N. S. 4

⁶³ Beachte auch hierin die genaue Nachahmung der Taufpraxis. Im Taufritus des Rit. Am. heißt es u. a. (Conybeare S. 100 f.): „for eight days <the person baptized> shall remain in the church, and shall wear white raiment, and shall cover his head with a white hood“. Beständiges Gebet in der Kirche, tägliche Kommunion. „And after the eight days the priest lifts off the crown, saying the following prayer over him: They“ etc. In einigen Hss. steht nur: „...shall remain in a white hood, and after eight days he lifts off“ etc. wie oben. Vgl. auch des Leontios Vita des hl. Symeon (s. oben A. 21), wo gesagt wird, daß während der sieben Tage die Glorie über den Neumönchen ausstrahlte. — S. unten S. 28 f.

(1922) 221 ff. im Zusammenhang mit dem gleich unten zu nennenden syrischen Ritus gehandelt hat.

Sie ist in einem Manuskript sogar mit einer Salbung der Stirn verbunden, was den pneumatischen Charakter der Weihe und die Angleichung an die Firmung stark unterstreicht. Der Text steht bei Raphael Tuki, *Pontificale et Euchologium coptice et arabice* T. I (Rom 1761); ohne Rücksicht auf diese Ausgabe ist er auch veröffentlicht von B. Evetts, *Le rite copte de la Prise d'habit et de la Profession monacale*⁶⁴. Die folgenden Texte sind gegeben nach dem syrischen Wortlaut, aber nur soweit dieser wenigstens inhaltlich dem Koptischen entspricht. Nach Gebetungen und Lesungen wird Gebet 1 gesprochen: „...benedic ei et arma eum cruce gloriosa invincibili Christi unigeniti filii tui et connumera eum aciebus exercituum excelsorum et coelestium, ut eo tempore, quo acceperit hunc habitum (σχήμα), splendidus fiat ut sol in regno tuo coelesti, quia exiit hunc mundum...“ Es wird noch gebeten um Weisheit und Kraft gegen den Bösen. Gebet 2: „...recipe hunc servum tuum N., qui e mundo aufugit...et ad te accessit et portavit iugum suave Christi (kopt.: ut portet iugum suave Christi tui per signum crucis, quod est sacrum Schema)...da ei pignus Spiritus.“ Dann wird das Schema dreimal unter Nennung der Trinität mit dem Kreuze bezeichnet und überreicht; es folgt die Bekleidung mit Pallium und Chiton. Dann kommt eine Salbung der Stirn mit Öl (fehlt bei Evetts); ferner die „Oratio gratiarum actionis“, schließlich ein Gebet mit Handauflegung. Den Abschluß macht eine Ermahnung.

Der syrische Ritus baut auf dem koptischen auf⁶⁵.

Der ursprüngliche Übersetzer hat eine koptische Vorlage benutzt (s. oben) und seinen Text, wie er selbst sagt, in Jerusalem mit den Texten der Kopten und Kuschiten (oder Abessinier) verglichen, wobei sich genaue Übereinstimmung herausstellte. Durch spätere Abschreiber aber wurde der Text bedeutend geändert. Zuerst zwei Gebete, wie oben, aber erweitert und umgestaltet. Dann Weihe des Schema, das dreimal mit dem Kreuze bezeichnet wird unter den Worten: „Benedictum hoc Schema et qui induit id in nomine Patris (Volk: Amen) et Filii (Amen) et Spiritus vivi et sancti, in vitam aeternam (Amen).“ Es wird dann angelegt und dabei gesprochen: „Benedictus Pater. B. Filius. B. Spiritus Sanctus vivificans.“ Es folgen „Oratio professionis“ und „Oratio consignationis“.

Der Weihecharakter ist hier deutlich ausgedrückt durch die zweimalige Epiklese der Trinität über dem Gewand und dessen Träger; die „oratio consignationis“ deutet nochmals auf die „Besiegelung“, die eine Handauflegung wenigstens dem Sinne nach in sich schließen kann, wie ja auch die urchristliche Handauflegung bei der Firmung durch die *consignatio* ersetzt wurde. Der Gedanke einer segnenden Kraftübertragung ist auf jeden Fall vorhanden.

⁶⁴ Rev. de l'Or. chrét. 11 (1906) 60—73, 130—148. Nach einer Hs. des 14. Jh. Evetts zitiert die Ansicht des russischen Bischofs Porphyry. Uspensky, daß einige der Gebete älter seien als 451, was aber nicht bewiesen ist.

⁶⁵ Ad. Rücker gab den syr. Ritus heraus nach einer Hs. des J. 1592 und übersetzte ihn ins Lateinische: *Der Ritus der Bekleidung mit dem ledernen Mönchsschema bei den Syrern* (Or. Christ. N. S. 4 [1922] 219 ff.).

Dasselbe ist zu sagen von dem Ritus des *Εὐχολόγιον, Ἀκολουθία τοῦ μικροῦ* bzw. *τοῦ μεγάλου ἀγγελικοῦ Σχήματος*⁶⁶. Auch hier tritt die Einkleidung und die dreimalige Bezeichnung mit dem hl. Kreuze stark hervor.

Die gegebenen Texte genügen, um uns den Charakter der orientalischen „Mönchwerdung“ (*monachatio*) als Weiheritus und seine allmähliche Ausgestaltung, die die Konsekrationsidee immer klarer hervorhebt, deutlich erkennen zu lassen. Der Weihegedanke liegt dem Kerne nach, wie auch Rothenhäusler mit Recht gesagt hat⁶⁷, von Anfang an vor und drückt sich zunächst durch die Einkleidung allein aus. Diese ist aber ein dem antiken Menschen aus den Mysterien und dem religiösen Leben überhaupt und dem Christen durch die Sprache der hl. Schriften und den Taufritus wohlbekanntes Symbol des Eintritts in einen neuen gottgeweihten Stand, nachdem die Ablegung des früheren Gewandes das Absterben für das alte Leben gesinnbildet hat. Die Bezeichnung der Vermönchung als „zweite Taufe“ zeigt außerdem deutlich ihren Weihe- und Mysteriencharakter. Allmählich wird, genau wie zur Symbolik des Sterbens und Auferstehens in der Taufe die der Geisterfüllung durch das Pneuma in der Handauflegung und *consignatio* (*σφραγίς*) hinzutritt, so auch in der Mönchsweihe die positive Seite, die Erfüllung mit dem Pneuma, durch einen eigenen Ritus ausgedrückt; und hier bot sich das Weihegebet mit Handauflegung von selbst dar. Wie der Bischof durch Taufe und mit Gebet verbundene Handauflegung den Christen zeugt, so zeugt der Abt durch Einkleidung und Handauflegung mit Epiklese seinen geistlichen Sohn, den Mönch. — Da die „Handauflegung“ nicht von Anfang an mitgegeben war, so ist es leicht verständlich, daß sie manchmal zurücktritt; da ferner das Weihegebet, nicht die Gebärde der Hände das Wesentliche dieses Aktes war, so kommt es vor, daß wohl Epiklese, aber nicht Handauflegung erfolgt. Deren Nichterwähnung bei Ps.-Dionysios hat außerdem besondere Gründe, die sich aus seiner konstruierenden Systematik ergeben. Ferner ist die *consignatio* des Mönches (oder des Schema) durch den Abt oder Bischof (bei Ps.-Dionysios gemäß seiner Systematik durch den Priester) als eine Erfüllung mit heiligender Kraft zu betrachten. Man kann also im Grunde trotz einzelner Verschiedenheiten von einer einheitlichen und konstanten Entwicklung des Ritus im Orient reden.

Dieser Ritus ist eine *Mysterienweihe*, d. h. eine sichtbare symbolische Handlung, die Gnade verleiht; nach antiker Terminologie also ein *μυστήριον* (*sacramentum*). Da die alten Christen die scharfe Unterscheidung zwischen Mysterien, die „ex opere operato“ wirken,

⁶⁶ ed. Goar (Paris 1647) 473 bzw. 489.

⁶⁷ Gegenüber Hörmann, der a. a. O. S. 70 sagt, der Ps.-Areiopagite habe als erster ein Mysterium der Mönchsweihe aufgestellt.

und den „Sakramentalien“, die „ex opere operantis“ wirksam sind, in dieser Form nicht machten, brauchen wir sie auch nicht vorzunehmen; wir werden aber sehen, daß die Alten das „opus operantis“ bei der Mönchsweihe durchaus verlangten.

So liegt es denn ganz im Laufe der Entwicklung und im innern Wesen der Sache begründet, wenn Ps.-Dionysios um 500 in der *Eccl. Hier.* VI die Mönchsweihe das Mysterium der Mönchsweihe (μυστήριον μοναχικῆς τελειώσεως) nennt und sie auf gleicher Stufe mit der Taufe, Eucharistia, Ölweihe, hierarchischen Weihe behandelt. Die Mönche stellen den höchsten Stand unter den Laien dar und erhalten daher „die Gnade einer (besonderen) Weihe“ und werden eines „Konsekrationsgebetes gewürdigt“. Diese Weihe ist das fünfte unter den sechs Mysterien des Ps.-Dionysios. Ganz anerkannt und unterstrichen wird diese Lehre von Theodoros Studites, Brief 165⁶⁸ (8./9. Jh.). Dieser mahnt jedoch, daß die Mönchsweihe nur dann wirkt, wenn das Leben ihr entspricht; „das Mönchsgewand... ist ein englisches Gewand und reinigt von aller Sünde durch das vollkommene Leben danach...“⁶⁹. Eustathios von Thessalonich tadelt 300 Jahre später einen Menschen, der meint, vor dem Tode könne er noch das Mönchsgewand anziehen und dann mutig vor das Gericht treten. Ähnlich sagt Michael Glykas (12. Jh.), *ep.* 25, das Mönchsgewand an sich gebe nicht die Befreiung von Sünden, „wenn nicht Askese (πόντοι) sich dazu gesellt“⁷⁰. Man hielt also offenbar Mönchsgewand und Mönchsweihe für ein Gnadenmittel, aber nicht für ein „ex opere operato“ wirkendes. — Die Auffassung der Mönchsweihe als Einweihung und zweite Taufe wird, zumal nach der Seite der Abschwörung hin, besonders herausgearbeitet von Johannes von Antiocheia (12. Jh.)⁷¹: „Die Gesetzgebung unserer Hierarchie beschloß, auch ihnen (den Mönchen) gleich nach den (klerikalen) Weihen eine Weihegnade zu schenken⁷² und sie einer heiligenden Epiklese und einer Weihehandlung zu würdigen, wie auch der große Dionysios... erklärt... Die genannte heilige Weihe der Mönche... besteht in Nachahmung der göttlichen Taufe in ‚Absagen‘ und ‚Zusagen‘, die aber hier viel inhaltsreicher und furchtbarer sind. Unsere heiligen Väter nannten sie eine zweite Taufe und eine Erneuerung der ersten...“

Die Mönchwerdung ist also den Orientalen ein Mysterium (μυστήριον) und eine Weihe (τελετή) oder ein Weihemysterium (μυστήριον

⁶⁸ S. Hörmann 72; Migne PG 99, 1524 A.

⁶⁹ Hörmann 73; PG 99, 1820. S. oben S. 6. Wir würden nach scholastischer Terminologie von einem Sakramente reden, d. h. einem Ritus, der zwar Gnade vermittelt, aber nur wirksam wird, wenn die Disposition ihm entspricht.

⁷⁰ Hörmann 73; PG 158, 937.

⁷¹ Cotelier, *Eccles. graec. mon.* I 165; bei Reitzenstein, *Histor. mon.* 258. S. oben S. 6.

⁷² D. h. eine gleich nach den priesterlichen Weihen kommende.

τελειώσεως). In dem Begriffe „Weihe“ liegt mehr die Erhöhung des Menschen in einen höheren Stand, seine Konsekration; in dem „Mysterion“ mehr der Grund dieser Erhöhung, nämlich die Teilnahme an einer Handlung des Herrn, einer „Heilstatsache“, und dadurch eine Angleichung an ihn. Die obigen Texte geben nun auch einen deutlichen Fingerzeig, worin bei der Mönchsweihe diese Angleichung an Christus liegt. Wie die erste Taufe nach Röm. 6 eine Angleichung (*δμοίωμα*) an den sterbenden und auferstandenen Herrn bildet und der auferstandene Christ dann durch Handauflegung und Besiegelung mit dem hl. Geiste erfüllt wird, so stirbt der Mönch der Welt, wird dadurch ein Abbild des Gekreuzigten, und steht zu einem Leben der Heiligkeit auf, dessen Geisterfülltheit durch die Handauflegung unter Gebet und die Kreuzbesiegelung gesinnbildet wird. Die Weihe ist also ein Mysterium durch die symbolisch-reale Angleichung an Christus als Gekreuzigten und Auferstandenen. Man wird gerne gestehen, daß die orientalische Kirche damit das Wesen des christlichen Mönchtums außerordentlich tief erfaßt hat und dafür eine treffende Symbolik fand in der Anlegung des hl. Schema, der Bezeichnung mit dem Kreuze und der Epiklese mit Handauflegung.

Daß letztere nicht hierarchisch genommen werden kann, haben wir oben⁷³ schon gesagt. Es wird nun noch klarer aus dem Wesen der Mönchsweihe. Die hierarchische Weihe gibt keine Angleichung an den Heiland als den Gekreuzigten, sondern als den König, Hirten und Lehrer. Die Handauflegung unter Gebet ist zudem ein so weit verbreitetes und so vieldeutiges Symbol, daß niemand im Ernste glauben kann, die Handauflegung bei der Mönchsweihe sei eine Beeinträchtigung der klerikalischen Weihen mit Handauflegung. Die Alten unterschieden außerdem zwischen einer ordinierenden Handauflegung (*χειροτονία*) und einer gnadenvermittelnden (*χειροθεσία*)⁷⁴. Bei dem Verfasser der *Apost. Konst.* ist *χειροθεσία* sogar der *χειροτονία* entgegengesetzt und schließt eine Ordination aus. Sonst aber tritt das nicht so scharf hervor. Vielmehr bezeichnet *χειροτονία* gewöhnlich die ganze Ordination, Wahl usw. der Kleriker mitsamt der Weihenden Handauflegung, die *χειροθεσία* heißt. *χειροθεσία* wird gebraucht von der Handauflegung bei Katechumenen, bei der Firmung, bei der Segnung am Schlusse der Messe, bei der Aufnahme von Büßern und Ketzern, bei Krankenheilung, bei jeder Segnung. Die *uirgo sacra* empfängt auch die *χειροθεσία*⁷⁵. Es war geradezu selbstverständlich, daß man sie auch dem Mönche beim Eintritt in seinen heiligen Stand gab.

⁷³ S. 12.

⁷⁴ Vgl. die Zusammenstellung von C. H. Turner, *χειροτονία, χειροθεσία, ἐπίθεσις χειρῶν* (Journal of Theol. Stud. 24 [1922/23] 496—504).

⁷⁵ Über die Diakonissin s. oben S. 4 f.

Ja sie hat beim Mönche noch einen ganz besonderen Sinn, der ihre Notwendigkeit noch erhöht. Das Mönchtum, schon das älteste, besonders aber das zönotische und vor allem das benediktinische, ist ganz aufgebaut auf der Idee des Abbas, des *pater spiritualis*. Es ist deshalb durchaus angemessen, daß die geistliche Zeugung durch den geistlichen Vater bei der Weihe auch durch diesen Ritus, der die Übertragung des Pneumas vom Vater auf den Sohn so klar ausdrückt, dargestellt werde. Auch nachdem die zunächst rein pneumatische Würde des Abbas von der Kirche ihrerseits in den kirchlichen Organismus eingegliedert worden ist, ist seine Handauflegung pneumatisch aufzufassen; denn der Abt als solcher ist nicht Träger „heiliger Herrschaft“, sondern kirchlich anerkannter Vertreter und Führer des pneumatischen Lebens ⁷⁶.

Trotzdem können wir sagen, daß die Eingliederung des Mönchtums in den kirchlichen Organismus sich auch in der Mönchsweihe geäußert hat. Am schärfsten tritt das hervor bei Ps.-Dionysios, der sogar die Mönchsweihe seinem System mit einer gewissen Gewaltbarkeit eingliedert. Die rituelle Formung eines zunächst rein pneumatischen Aktes, seine allmählich reichere Ausgestaltung zur vollen Mysterienweihe, deren enge Verbindung mit dem Mysterium der Messe, all dies ist nichts anderes als ein Ausdruck der „Verkirklichung“ des Mönchtums. Wie sehr diese sowohl dem Mönchtum wie der Kirche von Nutzen war, braucht hier nicht dargelegt zu werden.

Die orientalische Kirche hat also auch auf dem Gebiete der monastischen Liturgie Vorbildliches geschaffen. Wie alle Grundideen des Mönchtums, stammt auch der Gedanke und die Form der Mönchsweihe aus dem Orient und wurde zum Modell für das Abendland und den Patriarchen des abendländischen Mönchtums, Benedikt von Nursia.

II. Die Mönchsweihe im Abendland.

1. Bei St. Benedikt.

Die überragende Größe des hl. Patriarchen von Monte Cassino besteht darin, daß er als Abendländer und Römer die tiefen Ideen des orientalischen Mönchtums sich voll aneignete, sie innerlich durcharbeitete und durchdrang und ihnen dabei die klare und ruhige Ordnung des römischen Geistes gab. Naturgemäß trat die gesetzgeberische Weisheit des Römers dabei zutage; aber die *Regula monachorum* ist kein bloßes Gesetzbuch, sondern eben eine Mönchsregel. Über den juristischen Vorzügen der Regel hat man bisher mancherseits ihre pneumatische Seite zu wenig beachtet; und doch ist diese in der ganzen Anlage des Buches wie in vielen Einzelzügen klar ersichtlich, zumal

⁷⁶ Deshalb gibt es auch *Abbatissae*, aber nicht *Episcopae*.

auch in der beherrschenden Stellung des Abtes als des *pater spiritualis*, der aber auch im Jüngsten den Geist zu Worte kommen läßt⁷⁷; alle im Kloster Benedikts sollen ja vom Geiste getragen sein⁷⁸.

Jene mehr juristische Auffassung der Benediktusregel hat dazu geführt, daß man auch in seiner Aufnahmeordnung (c. 58) über dem feinen Ausbau der rechtlichen Seite den Weihecharakter der Aufnahmehandlung übersah, damit aber das ganze Kap. 58 mißverstanden.

Diese Betrachtungsweise ist zunächst schon aus allgemeineschichtlichen Gründen nicht haltbar. Im vorbenediktinischen Mönchtum sahen wir den Gedanken der Mönchsweihe durchaus vorherrschen; nur bei einzelnen (Basileios, Schenute) beobachteten wir eine kirchenrechtliche Sicherung der durch die Weihe eingegangenen Verpflichtung mittels einer rechtlichen Abmachung vor Zeugen. Hätte Benedikt diese (zum Wesen der Weihe nur hinzutretende) Abmachung zur alleinigen Hauptsache gemacht, so wäre das eine unerhörte Neuerung gewesen, eine Neuerung dazu, die seinem Zeitalter unverständlich gewesen wäre; erst der kanonistische Geist des späteren Mittelalters und der Neuzeit hat für religiöse Zweckverbände diese rein juristischen Formen hervorgebracht. Das Mönchtum aber galt dem hl. Benedikt wie der gesamten monastischen Tradition als ein gottgeweihter Stand, ein *ordo sacer*, in den man durch eine das innere Wesen umwandelnde und heiligende Weihe eintrat. Wenn Benedikt schon die Geräte des Klosters *ac si altaris uasa sacrata*⁷⁹ betrachtet wissen will, so erst recht die Mönche, die Träger der Geistesgaben.

Aber auch wenn wir Benedikts Aufnahmeordnung im einzelnen betrachten, wird uns ein ganz anderes Bild entgegentreten. Daß das Kap. 58 keineswegs den ganzen Ritus der Aufnahme gibt, geht schon daraus hervor, daß die Tonsur, die die Mönche nach Kap. 1 tragen und doch nur bei der Mönchsverpflichtung erhalten können, in Kap. 58 nicht erwähnt wird. Auch von der Messe ist keine Rede, obwohl die Tradition, ferner die Erwähnung von *oratorium*, *altare*, Reliquien der Heiligen deutlich darauf hinweisen. Ferner ist kaum anzunehmen, daß außer dem *Suscipe* gar nichts gebetet wurde. Benedikt will eben kein

⁷⁷ *Ideo autem omnes ad consilium uocari diximus, quia saepe iuniori Dominus reuelat quod melius est.* Reg. c. 3. Es sind die ἀποκαλύψεις τοῦ Πνεύματος.

⁷⁸ *Nouiter ueniens quis ad conuersationem, non ei facilis tribuatur ingressus; sed, sicut ait Apostolus, „probate spiritus, si ex Deo sunt“.* Reg. c. 58 (I. Joh. 4, 1). Es ist die διάκρισις τῶν πνευμάτων (I. Kor. 12, 10), die dem Pneumatiker und so auch dem Abte zusteht (die benediktinische *discretio* ist also pneumatisch). Die χαρίσματα sind verschieden: „Unusquisque proprium habet donum ex Deo, alius sic, alius uero sic“ (Reg. c. 40. I. Kor. 7, 7). . . . *Quibus autem donat Deus tolerantiam abstinentiae . . .*

⁷⁹ Reg. c. 31. Beachte auch die Oblation Kap. 59.

Rituale geben. Er fügt deshalb so wenig rituelle Vorschriften wie die über die Vermögensordnung des Novizen bei, die doch vorher zu geschehen hat. Ja er hält auch die Reihenfolge nicht ein. Denn die Vorschrift über die Vermögensbestimmung führt ihn dazu, nun erst über den Kleiderwechsel des Novizen zu sprechen (hier mehr unter moralischem Gesichtspunkt). Denn die Worte *mox ergo in oratorio exuatur rebus propriis* eqs fahren offenbar nicht in dem Ritus fort, weil dann *in oratorio* überflüssig wäre; sondern bedeuten: „Gleich nach dem Eintritt ins Oratorium.“ Die Feier begann also mit (Tonsur und) Einkleidung, was auch der cassianischen Tradition mehr entspricht. Die Darstellung des Ritus, soweit er gegeben wird, schließt ab mit: *et iam ex illa die in congregatione reputetur*. Das Folgende sind andere Festsetzungen, wobei nur der Kleiderwechsel kurz genannt wird. Hier erst wird auch das Fortnehmen der *petitio* vom Altar erwähnt, das also nicht als Teil des Ritus bezeichnet wird. Diese Auffassung des Kap. 58 wird bestätigt durch den Kommentar des Paulus Diac. zu dieser Stelle, der ausdrücklich die Einkleidung an die Spitze stellt. Er sagt zu dem Satz *Mox ergo* eqs.: *illic subiungendum est: Suscipiendus autem in oratorio coram omnibus promittat* eqs. — Wir dürfen also nicht in Kap. 58 ohne weiteres „ein lückenloses Ganzes, einen Akt, der seinem Zweck vollkommen genügt“⁸⁰, sehen.

St. Benedikt beschreibt naturgemäß in seinem Handbuch nur das genauer, was er an Neuem für seine Abtei anordnet. Es erwähnt deshalb fast nur, was Inhalt der von ihm so meisterhaft geordneten eigentlichen Profeß ist und was mit der sie schriftlich niederlegenden *petitio* geschehen soll.

Aber nehmen wir einmal an, das im Kap. 58 Gesagte erschöpfe wirklich die ganze benediktinische Aufnahmeordnung. Dann könnte man nichtsdestoweniger mit vollem Recht von einer Mönchsweihe sprechen. Denn das nach der Tradition Cassians, die für Benedikt Vorbild war, Wesentliche ist vorhanden: die Einkleidung. Diese ist nicht rein asketisch bloß als Anziehen von Klostersachen zu betrachten⁸¹, sondern als die Bekleidung mit dem heiligen Gewande, wie

⁸⁰ So Abt Raphael Molitor O. S. B. in dem Aufsatz *Von der Mönchsweihe in der lateinischen Kirche* (Theol. u. Glaube 16 [1924] 584—612) S. 595. Der Verf. verzichtet darauf, „ein Bild des geschichtlichen Entstehens des Profeßritus zu entwerfen“ (S. 584). Ein bloßes Nebeneinanderstellen von Texten verschiedener Zeiten aber nimmt den einzelnen ihr ganz verschiedenes Gewicht und gibt daher kein wirkliches Bild, zumal wenn nun meist die Tatsachen vom Standpunkt einer späteren Entwicklung aus beurteilt werden. Wir versuchten daher hier, die geschichtliche Entwicklung der Mönchsweihe in den Hauptzügen darzustellen, und hoffen, daß dies zu weiterem Forschen anregen wird.

⁸¹ Molitor S. 608. Benedikt hebt allerdings, wie wir oben sahen, den asketischen Gedanken der Ablegung des eigenen Gewandes hervor, weil er gerade von der Vermögensordnung spricht. Deshalb will er aber den Weihecharakter des hl. Gewandes

Pinufius es bei Cassian, *Inst.* IV 5 schildert. Sie steht auch bei Benedikt, wie wir sahen, noch am Beginn der Feier; macht aber nicht mehr das Ganze aus, wird vielmehr durch die Profeß und die Aktion mit der *petitio* verstärkt. Die Profeß fanden wir schon bei Basileios und Schenute. Bei Benedikt finden wir außerdem das *Suscipe me Domine*. Durch Ritus und Gebet wurde also auch diesem mehr juristischen Akte eine höhere Würde gegeben. Der Weihegedanke war so lebendig, daß er auch die rechtliche Seite der Feier durchdrang. Der Ritus mit der Profeßurkunde enthält deutlich die Opfer- und Konsekrationsidee: Anbieten und Annahme des Opfers und Konsekration des Gelobenden durch Gott⁸². Was auf dem Altare liegt, ist geweiht⁸³. Der Abt steht dabei als Vertreter Gottes, läßt die Niederlegung zu und erteilt so an Stelle Gottes die Annahme und Weihe. Nach der Feier, wie sich aus der Schlußbemerkung Benedikts ergibt, nimmt er die Urkunde an sich, um sie aufzubewahren⁸⁴.

So tritt denn bei St. Benedikt der Weihegedanke in zwei eindrucksvollen Riten klar zutage: der Einkleidung in den Mönchshabit und dem Altaropfer der Profeßurkunde, die dem juristischen Akte der Profeß liturgische Weihe gab. Dazu kam das Opfergebet des Novizen⁸⁵. Ein Gebet des Abtes wird nicht erwähnt, ist aber geradezu notwendig gefordert, weil der Vertreter Gottes doch nicht bloß schweigend assistieren konnte, sondern Gott seine Stimme leihen mußte. Es ist ganz selbst-

nicht ausschließen. Der Satz „Der Profeß empfängt das Gewand nicht, um Mönch zu werden, sondern weil er bereits Mönch ist“ (Mol. S. 609 N. 44) ist widerlegt durch unsere Feststellung, daß die Weihe mit der Einkleidung beginnt.

⁸² Vgl. M. Rothenhäusler, *Zur Aufnahmeordnung der Regula S. Benedicti* (1912) S. 16 f.; dort auch Zeugnisse von Cassian (*Inst.* IV 20: *omnia quae sua sunt Domino consecrata*; Collat. XXI 29: *omnia sua Domino secum pariter obtulerunt*) und Basileios, der sehr häufig das Mönchwerden als ein *se offerre* bezeichnet.

⁸³ Vgl. Matth. 23, 19 τὸ θυσιαστήριον τὸ ἁγιάζον τὸ δῶρον.

⁸⁴ *quam de super altare abbas tulit* steht ganz am Schluß unter Nebenbemerkungen in einem Nebensatz, wo von einer etwaigen späteren Flucht oder Entlassung des Mönches die Rede ist. Es ist unmöglich, in dieser Nebenbemerkung eine Aktion oder gar eine Hauptaktion des Ritus zu sehen; erst recht kann nicht eine solche Handlung die Weihe enthalten (Mol., a. a. O. 606 ff.). Ein Wegnehmen ist doch keine Annahme! Etwas wird dadurch zum Opfer, daß es auf den Altar, die Opferstätte gelegt wird. So ist es in allen Religionen. Matth. 23, 19 ist schon oben zitiert. Vgl. im röm. Meßkanon: *iube haec perferri ... in sublime altare tuum*. Vgl. ferner Reg. Bened. Kap. 59: *Si quis ... offerit filium suum Deo in monasterio ... faciant petitionem ... et cum oblationem ipsam petitionem et manum pueri inuoluant in palla altaris et sic eum offerant*. Das Opfer besteht gerade in der engen Verbindung mit dem Altare; nicht etwa darin, daß nun der Abt den Jungen usw. wegnimmt. Vgl. Regula Tarnatensis (bei Rothenhäusler, a. a. O. S. 17 N. 3): *oblationem eius ... super altare statuet, unde reposci aliquid sacrilegium iudicatur*.

⁸⁵ Das *Suscipe* stammt vielleicht aus der Jungfrauenweihe; daß Benedikt diese kannte, geht wohl auch aus seiner Reg. c. 72 hervor: *amore deum timeant*; vgl. in der *Consecratio uirginum*: *amore te timeant*.

verständlich, daß er in diesem heiligsten Augenblicke im Leben seines geistlichen Sohnes den Segen Gottes auf den jungen Mönch herabflehte. Die ganze Gemeinde der Brüder betete mit dem Kandidaten das *Suscipe* und fügte *Gloria Patri* bei; auch seine Bitte, *ut orent pro eo*, wurde jedenfalls durch ein gemeinsames Gebet der Brüder erfüllt; sollte da der Abt, die Hauptperson, allein geschwiegen haben?

Ist das Gebet des Abtes nun als Epiklese aufzufassen? Und wie verhält es sich mit der Handauflegung? Diese würde doch gut passen zu der benediktinischen Idee vom Abte. Doch wird sie nicht erwähnt und ist wohl kaum anzunehmen. Auch über ein „Weihegebet“ des Abtes läßt sich nichts Sicheres sagen. Dieser Sachverhalt erklärt sich aber gut aus der Zeit des hl. Benedikt. Es ist irreführend, wenn man von der orientalischen Kirche als der „älteren Schwester“ spricht⁸⁶. Sie war älter nur in dem Sinne, daß sie früher weiter entwickelt war als die abendländische, nicht in dem Sinne des Zurückbleibens. Das gilt vor allem von der Liturgie. Die römische Liturgie zumal war zur Zeit St. Benedikts auf einem viel konservativeren Standpunkte stehen geblieben als die orientalische. Genau dasselbe gilt von der Mönchsliturgie. Benedikt steht in dieser Hinsicht noch auf dem Standpunkte Cassians und erweitert diesen nur in gewisser Nachahmung des hl. Basileios und anderer (wie Schenute) durch die Aktion mit der *petitio*. Die Handauflegung mit Epiklese bei der Mönchsweihe setzte sich erst nach seiner Zeit allmählich im Orient durch und war bei Cassian nicht zu finden, bei Basileios höchstens angedeutet. Hätte St. Benedikt etwa 100 Jahre später gelebt, so hätte er wohl keine Bedenken getragen, die Handauflegung des Abbas mit der Epiklese in seinen Weiheritus aufzunehmen⁸⁷.

Benedikt steht also ganz im Strome der Tradition und gibt uns keinen Anlaß, ein Abweichen von ihr bei ihm anzunehmen und damit für das Abendland ein anderes Ideal aufzustellen. Was bei ihm abendländisch ist, ist die schärfere Fassung der *ὁμολογία*; in den leitenden Ideen des Mönchtums folgte er durchaus den „Vätern“. Das „Neue“, das er bringt, ist eine überaus sichere Auslese des Besten in der Tradition und dessen Darbietung in einer genaueren, gesetzlicheren, praktischeren Fassung; an eine so grundlegende Idee wie die, daß die Mönchsverpflichtung eine Gottesweihe sei, hätte er nicht gerührt. Außerdem paßte dieser Gedanke ganz in sein Bestreben, die Mönche bei aller Betonung ihres Eigenwesens doch ganz der Kirche einzugliedern. Wir sahen ja oben, daß der Ausbau des Weihegedankens gerade mit der Verkirchlichung des Mönchtums zusammenhängt.

⁸⁶ Mol. S. 594. Dort wird daraus gefolgert, daß die morgenländische Überlieferung „in unserer Frage für das Abendland keine unmittelbare Beweiskraft besitzt“.

⁸⁷ Wenigstens vielleicht für die jungfräulichen Mönche, bes. die *oblato*, nach dem Vorbild des hl. Basileios d. Gr. (s. oben).

Wie für das Mönchtum, so gilt für die Liturgie und damit auch für die Mönchsliturgie, daß das Morgenland darin schöpferisch war. Das Abendland wußte manches klarer, schärfer zu formulieren, unmitttelbarer praktisch zu machen. Für die Idee aber sind wir auf den Orient angewiesen. Wo eine Idee zuerst erwächst, findet sie auch zuerst den ihr gemäßen Ausdruck. Dieser mag später vervollkommenet, geläutert, veredelt werden — die Grundzüge muß er beibehalten, will er sich nicht von der Idee entfernen. Dies gilt um so mehr, als am Ende der christlichen Antike allmählich die liturgiebildende Kraft versagte. Was jetzt noch geschaffen wird, trägt deutlich die Zeichen der Erschlaffung, der Unsicherheit an der Stirn. Besonders gilt das von der monastischen Liturgie. Gerade ihr hat die immer größere Trennung von Orient und Okzident wohl am meisten geschadet.

2. Im Mittelalter.

Mit diesen Erkenntnissen treten wir an die Betrachtung der Entwicklung der Mönchsweiheriten im Mittelalter heran⁸⁸. Die oben geschilderte altchristlich-orientalische Auffassung der Mönchsweihe — und in dieser Linie fanden wir auch St. Benedikt — ist uns dabei Lichtspenderin und Wegweiserin. Dies um so mehr, als wir jetzt in eine Zeit kommen, in der die altchristliche Tradition durch die germanischen Völker manche Abwandlung erfährt; wo der liturgieschaffende Geist erschläft, wo allmählich einerseits eine mehr kanonistische Auffassung wie der ganzen Kirche so auch des Mönchtums, andererseits eine affektvollere, subjektivistische Frömmigkeit durchbricht und das die objektive Gotteskraft und Gottesweihe vermittelnde Mysterium im Verständnis der Gläubigen zurücktreten läßt. Wir werden uns daher nicht wundern dürfen, wenn auch auf dem Gebiet der Mönchsliturgie allmählich eine gewisse Unsicherheit, ein Schwanken und Suchen sich offenbart. Wenn aber trotzdem die Idee der Weihe sich deutlich als beherrschend zeigt, so ist das um so mehr das Zeichen einer sich behauptenden, alten Tradition.

Paulus Diaconus sagt in der *Expos.* zu Kap. 58 der Reg. S. Benedicti⁸⁹: (*Nouicius*)... *donare debet rem suam aut pauperibus aut in monasterium. Cum hoc fecerit, tunc debet uenire in Oratorio et ibi ex suis uestibus et uestiri rebus monasterii in uno angulo oratorii, petitione iam facta* (d. h. die Urkunde muß schon geschrieben sein).

⁸⁸ Dieser Teil II 2 beruht grobenteils auf dem *Material*, das mein Mitbruder Hieronymus Frank, unterstützt von Germanus Friesenhahn, mir gütig zur Verfügung stellte. Auch Matth. Rothenhäusler, Stephan Hilpisch O. S. B. u. a. bin ich für einige Hinweise Dank schuldig. Naturgemäß kann gerade dieser Teil weithin ergänzt werden.

⁸⁹ ed. Monte Cassino (1880) S. 443.

*Et hoc notandum est: siue antequam promittat siue postea uestiatur*⁹⁰ *in oratorio — nihil obstat — ut caput eius <in> promissione ueletur et in die octauo deueletur, quia uice baptismi est melote. Deinde debet uenire ante altare et ibi dicere debet: Promitto... Deinde illam petitionem suam quam scriptam habet secundum regulam, debet ponere super altare. Es folgt das Suscipe. Tunc debet nouicius prostratus iacere in terra, et omnis congregatio solummodo genibus fixis debet cantare psalmos pro illo, id est: Miserere... et De profundis et ceteros psalmos, qui ad hoc pertinent. Post hoc <abbas?> debet surgere et dicere haec capitula: Saluum fac... et postea dicatur oratio pro illo.*

Daß nach Paulus Diac. und seiner (richtigen) Erklärung von Kap. 58 der Benediktinerregel die Einkleidung zuerst erfolgt, sahen wir oben schon⁹¹. In der Regula wenigstens nicht genannt ist die dabei erfolgende und als wichtigster Teil der Einkleidung erscheinende acht-tägige Verhüllung des Hauptes mit der Melote, d. h. offenbar mit der an der Melote angebrachten Kapuze (*cucullus*), nach der das Gewand sonst *cuculla* heißt. Sie geschieht, wie ausdrücklich gesagt wird, um die Mönchsweihe auch dadurch als zweite Taufe zu kennzeichnen. Die Kopfverhüllung eignete sich dazu um so mehr, als auch das Taufgewand oft eine Kopfbedeckung hatte oder sogar nur noch aus einer solchen bestand. Im armenischen Ritus der Taufe trägt der Täufling acht Tage lang nicht nur das weiße Kleid, sondern bedeckt auch das Haupt mit einer weißen Kapuze⁹²; nach einigen Hss. heißt es überhaupt nur: „for eight days <the person baptized> shall remain in a white hood, and after eight days the priest lifts off the crown, saying...“ Die Kapuze sollte, weil sie besonders von Kindern getragen wurde, die geistliche *infantia* der durch die Taufe Neugeborenen bezeichnen. — Im Abendland wurde das weiße Gewand bei der Kindertaufe durch ein weißes Tüchlein (auch Chrimale genannt) ersetzt, das man dem Kinde auf den Kopf legte⁹³. — Den gleichen Sinn hatte die Kapuze bei den Mönchen⁹⁴. Die monastische *deuelatio* (im Orient

⁹⁰ Verkürzt aus: *siue uestiatur in oratorio antequam promittat siue uestiatur postquam promisit*. Manche hielten also die Einkleidung nach der vermeintlichen Anordnung der Regula nach der Profeß. Paulus Diac. selbst will sie richtig am Anfang gehalten wissen.

⁹¹ Später noch mehr Beispiele.

⁹² Conybeare, *Rit. Armen.* 100: „shall wear white raiment, and shall cover his head with a white hood“. Auf die Kapuze spielt das Gebet bei Anlegen des Gewandes an, wo es vom „helmet of salvation“ spricht; ebd. 99.

⁹³ *Rituale Rom.*: *imponit capiti eius linteolum candidum loco uestis albae*.

⁹⁴ Vgl. *Hist. Laus.* c. 32 Butler: *κουκούλια δὲ αὐτοῖς ἐτόπωσεν ἅμαλλα ὡς παιδίοις* (scil. Pachomios). Euagrios Pontikos, *Practica*, Prolog (Migne PG 40, 1221): *Τὸ μὲν κουκούλιον σύμβολόν ἐστι τῆς χάριτος τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ, σκεπαζούσης αὐτῶν τὸ ἡγεμονικὸν καὶ περιθαλπούσης τὴν ἐν Χριστῷ νηπιότητα. Vitae Patrum*

ἀποκουκουλισμός) am achten Tage entspricht natürlich auch genau der alten Taufpraxis. Gemäß dieser trug man die heiligen Kleider in der Osterwoche, weil diese die Zeit der Auferstehung darstellte. Die ganze Woche wusch man sich nicht und legte das Weihekleid nicht ab, um nicht das Wasser der Taufe und das Chrisma zu profanieren; die Kopfbinde sollte das Chrisma schützen; deshalb heißt sie Chrismale. Dies, das Festhalten der Weihe, ist also auch der Zweck der monastischen Verhüllung während der acht Tage. Der ἀποκουκουλισμός findet, genau wie die „Abwaschung“ (ἀπόλουτρον) am achten Tage der Taufe, unter Gebet statt, wobei eine Ermahnung beigelegt werden kann über das nun beginnende Leben der Praxis. Es ist zu erwarten, daß der Mönch der Taufsitte⁹⁵ auch darin folgte, daß er die heilige Woche über beständig am Psalmenesang und den heiligen Mysterien teilnahm. So tat es auch der Mönch im Orient⁹⁶. — Nach der *Promissio*, der Niederlegung der Urkunde auf dem Altare und dem *Suscipe* folgt dann ein Ritus, den wir wiederum bei St. Benedikt nicht ausdrücklich erwähnt fanden, der aber in besonderer Weise geeignet ist, das Kap. 58 der Reg. Benedicti zu ergänzen; zeigt er uns doch, was Mönche⁹⁷ und Abt über dem Novizen beteten. Die Haltung des Novizen wie die Gebete zeigen deutlich, daß hier ein *Weihegebet* gesprochen wird. Die Weihen werden ja in der Regel durch ein Flehgebet (gewöhnlich die Allerheiligenlitanei) eingeleitet, währenddessen der Kandidat prosterniert ist. Dann erhebt er sich, und das Weihegebet wird über ihm (meist unter Handauflegung) gesprochen. Bei der Abtsweihe bereiten noch heute gerade die Bußpsalmen auf die Weihe vor,

I. V 10, n. 115 (Migne PL 73, 933): *Dicebat senex: Quia cucullum quo utimur signum est innocentiae. Cassian, Instit. I 3: Sunt praeterea quaedam in ipso Aegyptiorum habitu non tantum ad curam corporis quantum ad morum formulam congruentia, quo simplicitatis et innocentiae observantia etiam in ipsa uestitus qualitate teneatur. cucullis namque perparuis usque ad ceruicis umerorumque demissis confinia, qui capita tantum contegant, indesinenter diebus utuntur ac noctibus, scilicet ut innocentiam et simplicitatem paruulorum iugiter custodire etiam imitatione ipsius uelaminis commoneantur. qui reuersi ad infantiam Christo cunctis horis cum affectu ac uirtute decantant: Ps. 130. Im Taufritus des Euchologium Graec. (ed. Goar) wird u. a. Symeon Thessal. zitiert, der sagt, das Haupt des Täuflings werde mit einer Kapuze, die auch Helm heiße, bedeckt, um die Unschuld und das kindliche Alter — denn die Kapuze sei ein Kindergewand — sowie die Bewachung der Sinne zu sinnbilden; dazu trage er die weiße Tunika als Symbol des Lichtes und der engelhaften Reinheit.*

⁹⁵ *Rit. Armen.* 100: Der Täufling „shall attend to the prayers of the church, being assiduous at all times in partaking of the body and blood of Christ“.

⁹⁶ S. oben S. 17. Der Mönch durfte an diesen acht Tagen im Orient sogar ins Presbyterium eintreten; sein Name wurde in der Messe feierlich genannt; die Lesungen der Messe wurden mit Rücksicht auf seine Weihe ausgesucht. Vgl. Goar zum *officium magni et angelici habitus*.

⁹⁷ Paulus Diac. las in der Reg. c. 58: *prosternatur omnium pedibus* (statt: *singulorum p.*).

außerdem die Versikel: *Saluum fac seruum tuum eqs.* Genau so ist es hier; nur scheint der Novize auch während der *oratio* prosterniert zu bleiben. Der Ritus bei Paulus Diac. drückt also den Weihecharakter der Handlung sehr deutlich aus, besonders auch durch die *uelatio* und *oratio* ⁹⁸.

Bei Hildemar sehen wir eine bezeichnende Weiterbildung. In der *Expositio* zu Kap. 58 der Reg. Benedicti ⁹⁹ spricht er noch von der Enthüllung des Hauptes am 7. (8.) Tage. Nach der *Expositio* aber steht: *Incipit ordo qualiter debet agere nouicius, quando regulam promittit.* Nach dem Gloria des *Suscipe debet ille nouicius ponere genua in terra et salutare omnes fratres uoluendo se in gyro, ut omnes orent pro eo. Deinde ... debet ipse nouicius se prosternere et prostratus iacere ante altare in terra.* Es werden fünf Psalmen gebetet: *Leuau i oculos, Ad te leuau i oculos, Nisi quia Dominus, De profundis, Miserere.* Dann drei *Kyrie eleison, Pater noster, Versikel, Oration.* *Deinde ... debent se erigere omnes atque nouicius; et erecto nouicio tunc debet abbas induere caput nouicii cum melota, et post haec debet ille nouicius omnes fratres osculari et usque tertium diem coopertum caput habere. In die tertio debet auferre (lies offerre) et communicare et sic abbas debet caput nouicii discooperire ante altare.* Hier tritt die Verhüllung des Hauptes an den Schluß und an die Stelle des Weihegebetes, wodurch ihr Weihecharakter beinahe noch schärfer herausgestellt wird; die liturgische Klarheit wird durch diese Vermischung zweier Riten freilich nicht gefördert. Die *uelatio* ist auf drei Tage reduziert. Ob das einer andern Taufpraxis entspricht? oder ob es nur aus praktischen Gründen geschah? Oder mußte die Auferstehungssymbolik hier einer Grabsymbolik (drei Tage Christi im Grabe) weichen? Die altchristliche Verhüllung des Täuflings und des Mönches sollte nach der Epistel der Ostervigil (Kol. 3, 3) auch den Tod (vor der Welt), noch mehr aber die ungeteilte Hingabe an das neue Leben symbolisieren, darin verwandt dem Schleier der gottgeweihten Jungfrau. Sie dauerte deshalb die Osterwoche hindurch, als den *dies Domini*, der den Himmel darstellte. Das scheint jetzt anders zu werden. Jedenfalls werden die drei Tage von jetzt an Vorschrift durch das Kapitular 43 des Konzils von Aachen 817: *Ut monachus promissione facta tribus diebus coopertum cuculla habeat caput* ¹⁰⁰. Hier ist aber noch nicht von dem *sumum silentium* die Rede, das vom 10. Jh. ab vorgeschrieben wird und nun deutlich die bloße Todessymbolik zeigt. Damit tritt ein charakteristisches Merkmal der mittelalterlichen Reli-

⁹⁸ Am Schlusse der *Expositio* steht nochmals: *Ideo dicit monachum caput coopertum usque ad octauum diem habere, quia secundum Patrum catholicorum dicta uice baptismi est hoc.*

⁹⁹ ed. Mittermüller (1880).

¹⁰⁰ Im Appendix des Kommentars von Paulus Diac. S. 531.

giosität zutage: die einseitige Betonung des Buß- und Sterbegedankens. Darin liegt ein gewisses Abweichen von dem altchristlich-orientalischen Ideal, das bei aller Anerkennung des Buß- und Sterbegedankens das Letzte in der Weihe zum ewigen Leben sieht. Der Weihegedanke wurde dadurch nicht beseitigt, aber doch zugunsten rein asketischer Gedanken etwas abgeschwächt. Erst nach den drei Tagen darf der Novize bei Hildemar offerieren und kommunizieren d. h. an der Messe teilnehmen, während er nach dem älteren Ritus gleich am Meßmysterium¹⁰¹ teilnimmt, in dem auch seine Weihe die letzte Erfüllung findet. — Der Weihegedanke ist jedenfalls in diesem Ritus im ganzen noch voll gewahrt.

Aus den Angaben des Smaragdus († 830) im Komm. zur Benedictusregel¹⁰² heben wir nur hervor, daß nach ihm bei der Einkleidung der Novize auch die Tonsur¹⁰³ erhält. Er kennt auch eine *benedictio* am Ende des Noviziats. Er zitiert die Regula des hl. Fructuosus von Braga Kap. 21, wonach der Novize *expleto anno probatus moribus et laboribus elimatus percepta in ecclesia benedictione fratrum societati donetur*¹⁰⁴. Was diese *benedictio* näherhin ist, kann uns klarer werden aus der *Vita S. Guilelmi*, die Ménard zu Fructuosus zitiert¹⁰⁵. Wilhelm trat 806 in das von ihm gestiftete Kloster Gellone ein. *Die apostolorum Petri et Pauli Willelmus comes auro textis depositis uestibus per Dei gratiam sollemniter benedicitur. Totus ille in eo sacer ordo perficitur, coma nobili, barba uenerabili deposita et Deo consecrata ueste Apostolica instar crucis induitur.* Es scheint, daß die Mönche dem Grafen und Stifter das Probejahr erließen und sofort die Aufnahme gaben; jedenfalls ist nicht von der Novizenaufnahme die Rede, sondern offenbar von der vollständigen Mönchsweihe, die, wie wir oben bei Smaragdus sahen, mit der Tonsur verbunden war. Die *sollemnis benedictio*, der *sacer ordo* besteht vorzüglich in der Ablegung des Weltgewandes, der Tonsur und Einkleidung in das apostolische „Kreuzgewand“. Die Ausdrücke „apostolisch“ und „Kreuzgewand“ deuten ganz klar auf die alte, besonders die orientalische Tradition hin, der ja das Mönchsleben als das apostolische galt und das Schema das Kreuz bedeutete. *Benedictio* ist also hier die feierliche Mönchsweihe in der altgeheiligten Form.

¹⁰¹ Nicht an der „Kommunion allein“ (Mol. S. 611); die *ἑσθλὰ μυστήρια* bei Ps.-Dionysios, *Eccl. hier.* VI 3, 2 sind die ganze Messe. — Daß der Mönch erst bei der Enthüllung offeriert, könnte ein Nachklang altchristlicher Sitte sein, wonach (z. B. in Mailand) die Neophyten erst *albis depositis* offerierten; sie kommunizierten aber schon vorher. ¹⁰² Migne PL 102, 899.

¹⁰³ Dabei eine Oration, die sich bei Férotin, *Liber ordinum* p. 83 wiederfindet.

¹⁰⁴ Siehe die *Concordia Regularum* des hl. Benedikt von Aniane, hg. von H. Ménard (Paris 1638) cap. 65 § 12. Migne PL 103, 1277 f.

¹⁰⁵ Siehe Mabillon, *Acta Sanctorum O. S. Bened. Saeculum IV* (800—900) pars I (Venedig 1735) S. 78 f.

Ménard führt als zweites Zeugnis eine Stelle aus dem *Corpus Iuris Canonici* an (*Causa 20 qu. 3. cap. praesens*), wo es sich um die *excucullatio* eines Mönches durch den Papst handelt: *Salomon episcopus cum quibusdam aliis absque patris oblatione uel Abbatis percepta benedictione eundem Lambertum monasticum habitum induere fecit* (Brief Nikolaus' I. [858—867] an die Bischöfe im Reiche Ludwigs des Deutschen). Der Vater des gezwungenen Mönches bezeugte eidlich: *neque ego pater eius palla altaris indutum illum obtuli neque a quocumque sacerdote uel Abbate (ut mos poscit) benedictione percepta regulae umquam se monachum subiectum futurum promisit*. Lambert war also nicht Oblatus; auch hatte er nicht die allgemein übliche Weihe als Mönch empfangen, mit der die *promissio* verbunden war. Die Weihe erscheint dabei wichtiger als die *promissio*, weil von ihr in erster Linie gesprochen wird.

An dritter Stelle führt Ménard an: Aegidius Aureae vallis monachus, tom. 2 *de episcopis Leodiensibus* c. 2: *Abbas Theodoricus quosdam ex Malmundariensibus Malmundarii benedixit et profiteri fecit*. Auch hier sind Weihe und Profeß verbunden, aber doch als zwei Akte einer Handlung gekennzeichnet.

An all diesen Stellen wird *benedictio* im Sinne des griechischen *εὐλογία* verwandt, das wir oben bei den Griechen fanden (verbunden mit Handauflegung) und das in älteren Zeiten sogar von Firmung oder Eucharistie gebraucht wird. Es geht auf keinen Fall an, hier nur einen „Segen“ finden zu wollen; es ist eine Weihe.

Ein anderes Wort: *ordinatio monachi* finden wir in England. In dem *Poenitientiale* des Erzbischofs Theodor von Canterbury († 698) heißt es Kap. 3¹⁰⁶: *In monachi uero ordinatione abbas debet missas agere et tres orationes super caput eius complere, et septem dies uel et caput suum cuculla sua et septimo die abbas tollat uel amenum suum. Sicut in baptismo presbyter solet infantibus auferre, ita et abbas debet monacho, quia secundum baptismum est iuxta iudicium patrum, in quo omnia peccata dimittuntur*. Also eine Ordination während der Messe, bei der drei Gebete *super caput* des Novizen gesprochen werden; das Gebet und die *uelatio* erscheinen als die wesentlichen Teile. *Ordinatio* bedeutet zunächst Einreihung in den *ordo monachorum*; weil aber in der alten Kirche jede Aufnahme in einen hl. Ordo durch eine liturgische Weihe geschah, so liegt in dem Wort ein deutlicher Hinweis auf den Weihecharakter des Aktes. Der Eindruck wird noch verstärkt durch die Bestimmung, daß drei Gebete „über dem Haupte“ des Novizen gesprochen werden sollen. Wenn das auch keine Handauflegung beweist, so doch jedenfalls ein Herabrufen der Gnade auf das Haupt, was ja schließlich durch

¹⁰⁶ Migne PL 99, 928.

eine Handauflegung auf das Haupt nur unterstrichen würde. Die drei Gebete werden dadurch als Weihegebete (Epiklesen) charakterisiert, bei denen, wie wir oben sahen, eine körperliche Berührung Regel, aber nicht unbedingt wesentlich war. Die Zeremonie mit dem *uelamen* ist uns schon bekannt; sie ist hier (um 700) noch nicht mittelalterlich umgedeutet. Die Verbindung der Weihe mit der Messe ist klar ausgesprochen, wohl das erstmal im Abendland. Wir stehen hier also noch in direkter Verbindung mit der alten Tradition des Orients, was uns begreiflicher wird, wenn wir daran denken, daß Theodor Grieche war; dazu aber galt, was der 668 vom Papst Vitalian zum Bischof Geweihte in dessen Auftrag in England einführte, als von römischer Autorität getragen. Ja, wenn wir uns erinnern, wie damals gerade auf Befehl der Päpste und auf den Wunsch der bekehrten Angelsachsen hin durch römische Benediktiner die römisch-benediktinische Liturgie nach England getragen wurde, wie nach den Untersuchungen von Silva-Tarouca S. J. Abt Johannes von St. Martin zu Rom¹⁰⁷ gerade um 680, also unter der Regierung Theodors, die Liturgie *tam iuxta auctoritatem catholice atque apostolice Romane ecclesie quam iuxta dispositione(m) et regulam sancti Benedicti* in Wearmouth lehrte, so sind wir berechtigt, in der Ordinatio bei Theodor die römisch-benediktinische Form der Mönchsweihe im 7. Jh. zu sehen. Es wäre daher sehr wichtig, einen Mönchsweiheritus zu finden, der dem Kanon Theodors möglichst entspräche. Ein solcher ist nun tatsächlich erhalten, der sich noch dazu auf jenen Kanon beruft.

Der Kanon selbst findet sich auch in einer Canonessammlung aus Irland ums J. 800, wie D'Achery zur *Vita B. Lanfranci Cantuariensis Archiepiscopi*¹⁰⁸ mitteilt: *In monachorum ordinationibus abbas debet missas agere et tres orationes complere super caput eius, et quattuor* (lies: *sex*¹⁰⁹) *dies uelat caput suum cuculla sua, et septimo die abbas tollat uelamen* usw. beinahe wie oben. Ebenso in einer Sammlung von Canones in einer Beneventanischen Hs. aus dem Anfang des 10. Jh. (Cod. Vat. Lat. 1349 f. 92^v col. 2 c. XXXVI): *De ordinatione monachi ex canone Theodori episcopi. In monachi ordinatione abbas debet missam cantare et tres orationes complere super caput eius et sex dies ille monachus uelaret caput suum cum cucullum suum et VII dies tollere ... et omnia ei peccata dimittuntur sicut in baptismo*¹¹⁰.

¹⁰⁷ *Atti della Pontif. Accad. Rom. di Archeol.* Ser. III Mem. Vol. I P. I 159—219; vgl. Jb. 4 S. 175 ff.

¹⁰⁸ Migne PL 105, 616. ¹⁰⁹ Wohl IV statt VI verlesen.

¹¹⁰ Dieser Text ist nach dem Codex gegeben, den K. Mohlberg O. S. B. gütig einsah. Abgedruckt Migne PL 138, 416. Man beachte, daß der Kanon Theodors sich in England und Benevent findet. Man ahnt auch hier, wie die benediktinische Tradition von Monte Cassino und Umgebung nach Rom, von dort nach England, von England nach dem Kontinent geht.

Nicht nur der Kanon, sondern ein ganzer danach gebauter Ritus findet sich in dem Engelberger Codex 54, einem *Pontificale Romanum* aus dem 12. Jh. Da wir in diesem Texte höchstwahrscheinlich die römisch-benediktinische Mönchsweihe der *monastiria Ecclesiae Romanae*¹¹¹ vor uns haben (mag auch vielleicht der eine oder andere Text und besonders auch die Weihemesse nicht bis ins 8. Jh. zurückgehen, sondern späteren Ursprungs sein) und da der Text noch nicht gedruckt ist, geben wir hier mit gütiger Erlaubnis des Stiftes Engelberg (Schweiz)¹¹² einen Abdruck¹¹³. Die *Ordinatio* beginnt fol. 77^b.

Ordinatio monachi ex canone Theodori.

In ordinatione monachi abbas debet missam cantare et tres orationes super caput eius complere, et septem dies uellet caput suum <cuculla sua>, et septimo die abbas tollat uelamen. Sicut in baptismo presbyter <septimo> die uelamen infantum tollit, ita et abbas monacho debet, quia secundus baptismus est et iuxta iudicium patrum ei omnia peccata dimittuntur sicut in uero baptismo.

Conueniente uero uniuerso cetu monachorum in ecclesiam, ubi ordinatio celebranda est, incipiat cantor ad introitum 'Dum sanctificatus fuero'^a. Cumque abbas processit[fol. 78^a]rit cum ministris ad confessionem, procedat et hic qui est ordinandus, et faciat confessionem cum ceteris ministris, et stet ibi iuxta altare, usque dum completa fuerit benedictio. Finito autem Kyrieleison sistit se abbas dicens 'Dominus uobiscum'. Sequitur oratio:

Omnipotens aeternae deus qui artam et angustam iussisti arripere uiam, famulum tuum N. de huius saeculi periculis ad te confugientem propicius respice et delictorum catenam, qua se constrictum esse sentit, clementer disrumpe perseuerantiamque boni operis et praemia ei largire sempiterna. per.

Statim sequitur benedictio uestimentorum.

Benedictio uestimentorum:

Exaudi omnipotens deus preces nostras et has^b uestes quas famulus tuus^c ad se pro signo religionis cooperiendum^d exposcit uberrimae benedictionis imbre perfunde, sicut perfudisti oram uestimentorum Aaron benedictione unguenti profluente a capite in barbam [unguenti], et sicut benedixisti uestes omnium religiosorum^e tibi per omnia placentium, ita eas benedicere dignare ac

¹¹¹ Vgl. Silva-Tarouca a. a. O. 213, Text.

¹¹² Dafür sei auch hier nochmals herzlicher Dank ausgesprochen. Der Stiftsbibliothekar Leodegar Hunkeler O. S. B. teilte mir auf Befragen freundlich mit: „Der Codex stammt aus dem Ende des 12. oder spätestens ganz aus dem Anfang des 13. Jh. Er ist höchst wahrscheinlich, wenn nicht sicher, hier geschrieben und sowohl textlich als künstlerisch eines unserer wertvollsten Stücke. Die künstlerische Ausstattung läßt ihn als Werk unseres ‚Berchtold-Meisters‘ erkennen, der unter Abt Berchtold († 1197) seine Tätigkeit begann und unter dessen Nachfolger sie fortsetzte. Blattgröße: 260 × 186 mm. Schriftsatz des Ordo: 190 × 120 mm... Ich füge noch bei, daß der Codex nach einem, wohl aus Süddeutschland stammenden Vorbild geschrieben ist. Er hat z. B. in der Allerheiligenlitanei nichts spezifisch Engelbergisches, verzeichnet aber St. Gall, St. Othmar, St. Magnus, St. Ulrich und Afra etc.“

¹¹³ < > Von mir eingefügte Ergänzungen. [] Zu tilgen.

^a Introitus in fer. IV post Dom. IV Quadrag. (Großes Scrutinium).

^b Darüber geschrieben: <ha>nc. ^c Ebenso <famul>e <tu>e. ^d Über u: a.

^e Über dem 2. o: a.

praesta clementissime pater, ut supra dicto^f famulo^g tuo^h haec sit uestis salubris protectio religionis, indicium sanctitatis et contra omnia tela inimici robustissima defensio, ut

(si continens est)

sexagesimi fructus donum perseuerante continentia accipiat

(si uirgo est)

centesimi muneris opulentia [fol. 78^b] perseuerante continentia ditetur.ⁱ per.

Tunc exuatur ab abbate ipse nouitius propriis uestimentis, et induat eum monasticis ita dicendo:

Exue te ueterem hominem cum actibus suis et indue nouum eum qui secundum deum creatus est in iusticia et sanctitate ueritatis.

Tunc accepta cartula in qua scriptum est abrenuntiatio morum et promissio stabilitatis et obedientiae abbati secundum regulam sancti Benedicti exhibendae legat eam super altare^j cunctis audientibus incipiens ita:

Ego N. promitto stabilitatem et conuersionem morum meorum et obedientiam secundum regulam sancti Benedicti in hoc uenerabili monasterio sancti martyris illius et confessoris coram deo et sanctis eius praesenteque abbate N., ut post abcessum uitae praesentis aliquam partem cum omnibus sanctis obtinere merear.

Tunc lecta cartula ponat eam super altare et inclinatus ad terram dicat hunc uersum: 'Suscipe me domine secundum eloquium tuum et uiuam, et non confundas me ab expectatione mea', per tres uices omnibus eundem uersum repetentibus. Deinde cantatur letania ipso prostrato simul cum abbate, qua expleta (abbas) cantat dominicam orationem et has preces:

Saluum fac seruum tuum	Domine Deus meus sperantem [fol. 79 ^a]
Dominus conseruet eum et uiuificet	Et beatum faciat
Dominus custodiat introitum tuum et exitum	Ex hoc
Mitte ei Domine auxilium de sancto	Et de Sion tuere
Nichil proficiet inimicus in eo	Et filius iniquitatis
Esto illi Domine turris fortitudinis	A facie
Exurge Domine adiuua nos	Et redime

Oratio prima: Dignare Domine quaesumus famulo tuo N. renuntianti saecularibus pompis gratiae tuae ianuas aperire, qui despecto diabolo confugit sub titulum Xpi, et uenientem ad te sereno uultu suscipe, ne de eo inimicus ualeat triumphare; tribue ei brachium infatigabile auxilii tui, mentem eius fidei lorica circumda, ut felici muro uallatus mundum se gaudeat euasisse. per.

II. Clementissime Domine dominator, tuam inuocantes pietatem super hunc famulum tuum N., quem a saeculo conuersum in numero sanctorum tuorum accersire dignatus es, quaesumus, ut conuersionis suae fidem digne custodiat et quicquid pro salute animae suae fuerit deprecatus obtineat^k;

^f Über o: is. ■ Über o: abus.

^h Über o: is. Diese Veränderungen zeigen, daß man das Formular auch bei einer Nonnenweihe anwandte.

ⁱ Im Codex scheinen die Rubriken in den Text geraten zu sein; er lautet: ut, si continens est, sexagesimi fructus donum accipiat, et si uirgo, centesimi muneris opulentia in [fol. 78^b] utraque parte perseuerante continentia ditetur. Die kursiv gedruckten Worte scheinen nur Anweisungen zu sein, die das Gebet ändern, je nachdem der Mönch (die Nonne) verwitwet oder jungfräulich sind. — Über continens est steht im Codex <continen>tes sunt; die betr. Nonnen waren also Witwen.

^j Wohl unter dem Einflusse von ponat eam super altare (s. gleich unten) geschrieben für coram altari.

^k Das folgende drucken wir in Absätzen, um die Gliederung zu zeigen.

sit uita probabilis,
 sit sapiens et humilis,
 sit scientia uerus,
 obedientia clarus,
 conueniens in doctrina,
 in increpationibus immobilis,
 in grauitate decorus,
 in compassione piissimus [fol. 79^b],
 in operatione cautus,
 in dispensatione sollicitus,
 in temptationibus fortis,
 in iniuriis patiens,
 in pace fixus,
 in elemosinis promptus,
 in orationibus frequens,
 in misericordia efficax,
 in subditis pius,

nec sit immemor, quod abs te de suis erit factis tuo iudicio iudicandus. Huius quoque Domine deprecamur ut munera suscipias placatus et ei quicquid a te petierit clementer impertias.

III. Omnipotens et misericors deus, totius sanctae religionis origo omnisque professionis in te aeterna saluatio, suscipe propitius uotum professionemque famuli tui N., qui de huius saeculi uanitate et turbine ad te confugit. Sit quaesumus te adiuuante ab omni negotiorum saecularium strepitu exutus, a delectationibus spectaculorum praesentium euulsus, a cunctis mundi occupationibus extraneus, ab antiqui hostis insidiis ereptus, mundo huic mortuus, mundi blandimentis et illecebris crucifixus, remotus a saecularibus pompis, remotus a cunctis malorum implicamentis, remotus a prauis delectationibus, remotus a praesentis uitae contagiis, remotus ab omnibus prauorum retinaculis, remotus a cunctis iniqui hostis insidiis. Doce eum Domine omnia huius uitae contempnere prospera, non timere aduersa, iniurias [fol. 80^a] non inferre, sed <illatas?> aequanimiter tolerare, inimicos diligere, pro persequentibus et caluniantibus suppliciter deprecari, nil concupiscere carnaliter et ambire. Non superborum iniuriis fatigatus deficiat, non eum superbia inflet, non ardor auariciae succendat, non incentiua luxuria inflammet, non uana gloria turpiter iactet, non gula aut ebrietas praepediat, non ambitio uentosa praecipitet, non ardor animosae contentionis exagitet, non desiderium humanae opinionis eleuet, non diabolus auctor perditionis laedat aut perdat. Sed tuae pietatis dextera, clementissime deus, eum a cunctis malis atque <peccatis?> in praesenti et futuro saeculo protegat, regat atque gubernet, ut te timeat, imitetur et diligat. Aperi ei sensum, ut in diuinarum studiis litterarum te legat¹ corde et ore et opere meditetur et intellegat. Die noctuque tibi deseruiat, caelestia et aeterna sapiat, terrena et caduca respuat. Obediens sit et instructus. Amicos et inimicos pro tui nominis amore amet et diligat. Humilitatem et uilitatem teneat atque exerceat. Castimoniam et puditiciam corde et corpore amplectatur [fol. 80^b] et teneat, patientiam et longanimitatem arripiat et custodiat. Ieiunio et abstinentiae studeat, simul et amet gemitum et orationem desideret atque inuigilet. Peccata sua incessanter cum lacrimis et suspiriis accuset et diluat et te omnipotentem corde et ore et opere circumferat semper atque desideret. Suscipe quaesumus Domine pater omnipotens tunc famulum tuum, quem de huius saeculi naufragiis et periculis eruisti et ad monasticam uocare^m dignatus es gratiam. Concede propitius, ut artam et angustam quam professus est uitam iugiter diligat, teneat

¹ Nach legat wohl Komma zu setzen.

^m Codex: uocari.

atque sectetur, quatenus ad aeternam quam in te perseuerantibus dignatus es promittere [pertingamus] gloriam peruenire mereatur.

Completa benedictione ducat eum abbas et decanus in chorum et ponat in locum, ubi ordo eius contingat. Interim autem legatur lectio: 'Anima quae peccauerit' ⁿ, quam sequatur graduale: 'Venite filii' V. 'Accedite' ^o. Alleluia. 'Domine refugium' ^p. Euangelium 'Ecce nos reliquimus omnia' ^q. Offertorium 'Sicut in holocausto' ^r. *Secreta*: Munera, quaesumus Domine, famuli tui dignanter suscipe et quem desiderio aeternae beatitudinis a mundano proposito segregasti, etiam delectatione carnali et ab omnibus antiqui hostis [fol. 81^a] insidiis potenter eripe. *Praefatio*: VD aeternae deus, et tuam immensae pietatis clementiam suppliciter exorare, ut famulum tuum, quem hodierna die a mundiali gloria et contagione abstrahere et ad monasticae religionis professionem uocare dignatus es, protegas et cui donasti rectae operationis exordium, perseuerantiae dones et praemium. per Xpum Dominum nostrum.

Communio: 'Seruite Domino in timore' ^s.

Ad complendum: Haec nos quaesumus Domine diuini Sacramenti perceptio a nostris [a nostris] emundet offensas et famulum tuum N. a mundanis prauitatibus et ab omnibus tumultuum delectationibus clementer eruat.

Der Ritus trägt in seiner Einfachheit und seinem klaren Aufbau echt römisches Gepräge. Dazu entspricht seine Gliederung — Einkleidung, Profeß, Weihegebet — dem Schema der Benedictusregel, dem Kanon Theodors und dem Ritus des Paulus Diaconus; von letzterem weicht er dadurch ab, daß er in engerem Anschluß an die kirchlichen Weihen nicht die Bußpsalmen, sondern die Litanei auf das Weihegebet vorbereiten läßt. Daß die Weihe nach der Kollekte erfolgt, zeigt ebenfalls engen Anschluß an kirchliche Praxis, wie sie in den römischen Klöstern leicht verständlich ist ¹¹⁴. Eingefügt ist die Weihe in die Messe besonders auch durch das eigene Meßformular, das ganz aus römischen Texten besteht, und zwar teilweise aus solchen, die der quadragesimalen Katechumenenvorbereitung der römischen Kirche entstammen; dadurch soll der Gedanke der „zweiten Taufe“ verstärkt werden, der besonders durch die *uelatio* Ausdruck findet. Die acht tägige Verhüllung hält den ursprünglichen Sinn der Zeremonie fest. Auf die Einkleidung folgt der Profeßakt nach der Regula und dann die eigentliche Weihe. Sie wird durch das Flehgebet eingeleitet wie alle höheren Weihen; Versikel bilden den Übergang zu den eigentlichen Weihegebeten, die

ⁿ Ezech. 18; Epistola in Fer. VI Quatt. Temp. Quadrag.

^o Fer. IV post Dom. IV Quadrag. 1. Grad. ^p Dominica XIII post Pent.

^q Das gewöhnliche Evang. der hl. Mönche.

^r Dom. VII post Pent. ^s Fer. VI post Cineres.

¹¹⁴ Es sieht aus wie ein Versuch, die Mönchsweihe in die niedern Ordines einzureihen, was wiederum bei der Anstellung der römischen Mönche an den Basiliken als Cantores usw. leicht erklärlich ist. Wenn nur eine Lektion in der Messe ist, werden nach dem Pontif. Rom. die Subdiakone *immediate post collectam* ordiniert. — Sonst wird zuweilen die Mönchsweihe wie die Jungfrauenweihe *post euangelium* angesetzt; die Angaben schwanken sehr. Für die Jungfrauenweihe wird auch bestimmt: zwischen Epistel und Evang., also wohl nach dem Graduale wie im Pontif. Rom. (so auch Abts- und Äbtissinnenweihe), oder nach der Kollekte. Über Cluny später.

super caput, und zwar, wie man aus der Analogie der gleich zu besprechenden englischen Weiheriten schließen könnte, über das erst jetzt mit dem *uelamen* verhüllte Haupt, verrichtet werden. Bei der Weihe des Abtes und der Äbtissin sehen wir noch heute denselben Gang (bei der Äbtissin auch die Litanei); wir sehen aber auch, daß das dritte und wichtigste der Weihegebete die Form einer Eucharistia hat und mit Auflegung der Hände verbunden ist. Es ist daher wohl möglich, daß auch unser drittes Gebet so vorgetragen werden sollte und dies nur deshalb nicht angegeben ist, weil es selbstverständlich war und man Eingang und Schluß nicht abschreiben wollte. Aber auch wenn wir das nicht annehmen dürften¹¹⁵, stellte doch das feierliche Gebet *super caput* ein wahres und eigentliches Weihegebet dar. Deutlich bezeichnet es durch die *gratia monastica* den charismatischen Stand des Mönchtums, zu dem der Kandidat berufen ist, und zählt dessen Erfordernisse nach der moralischen Seite hin auf. Daß die moralischen Forderungen fast ausschließlich betont werden, ist bei dem Mönchsberufe, und besonders dem des Coenobiten, leicht verständlich¹¹⁶. Mit Recht folgt also auf das große Gebet die Rubrik: *Completa benedictione* eqs. Die Weihe ist nun beendet.

Der Ritus des Engelberger Kodex trägt in seiner Einfachheit und Tiefe ganz das Gepräge der glücklichen benediktinischen Frühzeit, in der der Geist des Mönchtums mit dem römischen Geiste nüchterner, hoheitsvoller, tiefer Klarheit einen engen Bund geschlossen hatte¹¹⁷. Sein Weg war wohl derselbe, den die römische Liturgie damals ging: von Rom (und Monte Cassino) über England nach dem Kontinent.

Doch kehren wir noch einmal nach England zurück.

¹¹⁵ Vgl. z. B. die Altarweihegebete des Gelasianum S. 134 Wilson, die *prae-fatio* heißen, aber die Form einer Oration haben. Diese Weihegebete nehmen erst seit dem 10. Jh. die eucharistische Form an (s. Jos. Braun, *Der christliche Altar* I [1924] 708 f.). Ähnlich wird es mit den monastischen Weihegebeten gegangen sein.

¹¹⁶ Die Oratio III stammt, worauf Anselm Manser O. S. B. aufmerksam gemacht hat, teilweise wörtlich aus dem Werke eines südgalischen Schriftstellers vom Ende des 5. Jh., des Julianus Pomerius *de uita contemplatiua*. — Or. II findet sich fast wörtlich im *Liber ordinum* der westgotischen und mozarabischen Kirche des 5.—8. Jh. (ed. Férotin col. 83 f.). Nur sind hier nach den einzelnen Eigenschaften, die dem Mönche gewünscht werden, Amen eingeschoben (ebenso in einem *Ordo ad faciendum monachum* im Rituale von Aniane bei Martène, *De ant. monach. rit.* L. V c. IV; nach Férotin 13. Jh.). Sie steht im *L. o.* in einem *Ordo conuersorum conuersarumque*, und zwar in dem Teile, der nur von solchen handelt, „qui voulaient professer la vie religieuse, sans pour cela s'engager à vivre en communauté et sans s'isoler des chrétiens ordinaires“ (Férotin).

¹¹⁷ Die Altertümlichkeit des Ritus kommt einem besonders zu Bewußtsein, wenn man ihn mit dem unten zu besprechenden, etwa gleichzeitig geschriebenen Einsiedler *Ordo Wernhers* vergleicht, der in seiner Häufung der Riten trotz mancher alten Bestandteile ganz mittelalterlich aussieht. Man beachte auch im einzelnen manche altertümliche Züge in dem Engelberger Ritus, die zu dem Mönchtum des 13. Jh. nicht mehr passen.

Martène, *De antiquis Eccl. ritibus* L. II cap. II¹¹⁸ bringt einen Ordo I aus einem englischen Pontificale (9. Jh.) und Missale (10. Jh.): *Incipit probatio nouiciorum*¹¹⁹. Nach Terz oder Litanei Vorlesen der *cartula*, die auf den Altar gelegt wird, *Suscipe*; Prostration des Novizen *cum gemitu et compunctione cordis*. Die *ministri* bringen dem Abt Stola, Buch und Weihwasser, der Abt erhebt sich und betet *Kyrie el., Chr. el., Kyrie el., Pater noster*. Versikel. Vier Orationen:

1. *Praesta quaesumus Domine huic famulo tuo renuntianti saecularibus pompis gratiae ianuas aperiri...*¹²⁰

2. *Tu famulum tuum quaesumus Domine bonis moribus placatus institue...*

3. *Deus qui famulum tuum a saeculi uanitate conuersum ad supernae uocationis accendis amorem...*

4. *Da quaesumus Domine famulo tuo indulgentiam suorum delictorum...*

Der Novize richtet sich auf und bleibt gebeugt stehen, bis der Abt folgende Orationen über die Kukulie gebetet hat:

1. *Deus bonarum uirtutum dator et omnium benedictionum largus infusor...*

2. *Deus qui uestimentum salutare et indumentum aeternae iucunditatis tuis fidelibus promisti...*¹²¹

3. *Deus qui renuntiantibus saeculo mansionem paras in caelo...*

Dem Novizen werden nun die Weltkleider ausgezogen, die Kukulie und er selbst werden mit Weihwasser besprengt. Der Abt bekleidet ihn dann mit der Kukulie mit den Worten: *Accipe uestem, indue sanctitatis decorem* eqs.; dabei singt der Chor: *Beati eritis* eqs. Ps. *Beati immaculati in uia*. Danach zieht der Abt die Kapuze über den Kopf des Novizen. Zwei Orationen:

1. *Clementissime Dominator Domine tuam inuocamus pietatem...*

2. *Omnipotens et misericors Deus, sanctae religionis origo...*¹²²

Es folgt der Friedenskuß. Die Kukulie wird bis zum dritten Tage getragen, unter vollständigem Schweigen; jedoch soll der Novize offerieren und kommunizieren. Am dritten Tage nimmt der Abt die Kapuze ab.

Derselbe Ritus findet sich in dem *Benedictional of Archbishop Robert*¹²³, das in der letzten Hälfte des 10. Jh. in der Abtei New Minster zu Winchester vielleicht für den Abt Aethelgar, der 980 Bischof von Selsey und 988 Erzbischof von Canterbury wurde, geschrieben worden ist. Um die Mitte des 11. Jh. war es sehr wahrscheinlich im Besitze des Erzbischofs Robert (von Canterbury oder des von Rouen). Nur

¹¹⁸ Antwerpen 1763, S. 162 ff.

¹¹⁹ Die folgenden Angaben sind aus den beiden Ritualien zusammengesetzt.

¹²⁰ Oben die Oratio I = Gelas. (ed. Wilson) III 82.

¹²¹ Stammt aus der Jungfrauenweihe; siehe Gelasianum ed. Wilson I 103 *Benedictio uestimentorum uirginum*; Gregorianum ed. Wilson p. 183 nr. 56 hat beide Kleiderweihegebete.

¹²² Oben Or. II und III.

¹²³ Hg. von Wilson 1903, Bradshaw Society Vol. 24 S. 131.

die Rubriken sind etwas gekürzt. Überschrift: *Incipit ordinatio monachorum*. Hier steht bei der Segnung der Kukulie noch eine vierte Oration: *Adesto Domine supplicationibus nostris et hunc famulum tuum benedicere*...¹²⁴.

Wiederum der gleiche Ritus steht auch in dem zwischen 1008—1023 geschriebenen *Missal of Robert of Jumièges*¹²⁵, hier wieder mit der Überschrift: *Incipit probatio nouiciorum*.

Wir haben also vier verschiedene Quellen für den gleichen Ritus aus dem England des 9.—11. Jh. Der Titel ist *Probatio nouiciorum* oder vielmehr *Ordinatio monachorum*. Der Ritus weicht von der älteren Tradition dadurch ab, daß die Profeß zuerst erfolgt, dann erst die Einkleidung und Weihe¹²⁶; die Verhüllung des Hauptes ist in enge Beziehung zu dem Weihegebet gesetzt, was wohl alter Tradition entspricht. Die Einkleidung steht vielleicht nur deshalb der Profeß nach, damit sie von der *uelatio* nicht getrennt werde. Der Sinn der Verhüllung ist mittelalterlich umgebogen.

In das gleiche Gebiet gehört die *benedictio monachorum* des Pontifikale des Erzbischofs Dunstan von Canterbury (wohl 10. Jh.)¹²⁷: *Incipit b. m. Qui quando ad uotum ingrediuntur, exutis saeculi rebus coram altare praesententur et ab abbate monasterii uel maxime episcopo, in cuius dioecesi locantur, primitus indumenta benedicantur, et his acceptis postea famuli Deo consecrantur*. Nach der Kleidersegnung erfolgt die Profeß, die Formel wird auf den Altar gelegt, dreimal *Suscipe* gesprochen. Dann betet der Abt oder Bischof: *Confirma hoc Deus... alleluia*¹²⁸.

Oration 1: *Suscipe q. D. hunc famulum tuum ad te de procella saeculi huius laqueisque diaboli fugientem*...¹²⁹.

Dann *Beati eritis... Ps. Beati immaculati...* Zwei Orationen:

2. *Famulum tuum D. q. tuae custodia muniat potestatis, ut sancti monachus propositum quod te inspirante suscipit te protegente inlaesum custodiat, per.*

3. *Deus qui renuntiantibus saeculo mansionem paras in caelo...*

Dieser Ritus unterscheidet deutlich von der Kleidersegnung und Einkleidung die eigentliche Konsekration, die also aus der Profeßaktion und den Gebeten bestände. Wenn wir aber näher zuschauen, so findet die Einkleidung erst bei dem *Beati eritis* statt (wie oben); sie schloß offenbar mit der *uelatio* und über das verhüllte Haupt werden die

¹²⁴ = Gregor. p. 183 Wilson n. 55: *Orationes ad clericum faciendum*.

¹²⁵ Hg. von Wilson ebda. Vol. 11; zu unterscheiden von dem oben genannten Missale Martènes.

¹²⁶ Die auf das Weihegebet vorbereitenden Teile sind hier nicht die Bußpsalmen; auch die Litanei steht am Anfang des ganzen Aktes, wenn nicht die Terz gehalten wird; vorbereitend sind hier Kyrie, Versikel, die vier Orationen.

¹²⁷ Bei Martène II II Ordo II (1763 S. 163).

¹²⁹ Auch dies bei Smaragdus.

¹²⁸ So schon bei Smaragdus.

zwei Orationen gesprochen. Die Konsekration besteht also im wesentlichen aus der Einkleidung und dem Weihegebet. Es ist also im Grunde derselbe Ritus wie die andern; nur wird die Kleidersegnung vorausgenommen; die Vorbereitung auf das eigentliche Weihegebet ist verkürzt.

Die bisher vorgekommenen Orationen finden wir auch in anderen Ritualien, so in dem *Ordo ad faciendum monachum*¹³⁰ in dem von M. Hittorp herausgegebenen *Ordo Romanus*. Dessen Teile sind verschiedenen Alters und Ursprungs; Ménard und Haeften¹³¹ fassen ihn als römisch auf und wollen ihn sogar Gregor d. Gr. zuschreiben. Der Ordo beginnt:

*Conueniente uniuerso coetu monachorum in ecclesiam, ubi ordinatio celebranda est*¹³², *prostrato illo in terram, qui ordinandus est, prior schola ad nutum abbatis imponet antiphonam: Hic accipiet benedictionem. Ps. Domini est terra. Antiphona. Cor mundum crea in me Deus. Ps. Miserere. Ant. Dicam Deo, susceptor meus es, Deus meus, sperabo in eum. Ps. Qui habitat... Deinde litaniam et Pater noster...*

Es folgt die Kleidersegnung:

1. *Deus aeternorum bonorum fidelissime promissor, certissime persolutor, qui uestimentum salutare...*¹³³.

2. *D. Deus bonarum uirtutum dator...*¹³⁴.

*Tunc exuatur ab abbate ipse nouicius propriis uestimentis, et interroget eum, si propria uoluntate abrenuntiet mundo et omnibus quae sunt mundi et — quod maius est — etiam uoluntatibus, et si paratus est ad omnem iniuriam et opprobrium sustinendum pro amore D. n. I. Chr. Et si omnia ista gratuito animo promiserit*¹³⁵, *abbas dicat illi: Exspolia te ueterem hominem cum actibus suis et indue nouum Dominum Iesum Christum. Resp. Amen. Et adiciens dicet: Accipe hoc salutare uestimentum... Et indutus ipsam melotem toto corpore prostratus ante altare dicat hunc uersum: Suscipe me...* Der Novize wird aspergiert. Es folgt eine Reihe von Orationen:

¹³⁰ *Bibl. max. Patrum* t. XIII (Lyon 1677 t. XIII p. 732 f.), oder: *De Catholicae Ecclesiae diuinis officiis ac mysteriis* (Rom 1591) S. 100.

¹³¹ Haeften, *Monast. disquis.* (Antwerpen 1644) l. IV tract. 8 disqu. 1.

¹³² Bis hierher genau wie im Engelberger Codex.

¹³³ S. oben die zweite Oration bei der Kleidersegnung in den vier englischen Hss.

¹³⁴ Oben die erste. Diese beiden Orationen sind aus der Jungfrauenweihe in die Mönchsweihe übergegangen.

¹³⁵ Neben dieser *interrogatio* ist die *petitio* nicht erwähnt; jene scheint also hier kein bloßes *scrutinium* zu sein, wie es sonst vor oder bei der Profeß gehalten wurde. Vgl. den *Tractatus de Professione monachorum* aus dem Codex Bigotianus (Martène, *De ant. Eccl. rit.* l. II c. II p. 168 ff.; aus dem 12. Jh.), der verlangt: *sive subscribatur sive non subscribatur, semper ante benedictionem scrutinium est peragendum. Nam sine scrutinio aliquis sacer ordo in ecclesia non recte peragitur. Cum benedici petierit, qui benedicendus est, coram omnibus ab illo qui praest, praedicentur ei omnia dura et aspera... dicatur ei: Ecce lex... Dann vier Fragen: Vis esse monachus? Vis esse perseuerans et subiectus huic ecclesiae? Vis mutare mores tuos de malo ad bonum? Vis esse obediens abbati et praepositis tuis secundum instituta regulae?... Deinde ad missam post euangelium, sicut moris est, benedicatur et communicatur et sit in silentio tribus diebus.*

1. *O. s. D., cuius caritatis ardore succensus hic famulus tuus stabilitatem suam tibi in hoc monasterio promittendo...*
2. *Deus, qui hunc famulum tuum a saeculi uanitate conuersum...*
3. *Deus, qui beatissimum electum tuum Benedictum abstractum a mundi turbinibus tibi soli militare iussisti...*
4. *Dignare D. q. famulo tuo N. renuntianti saecularibus pompis...*
5. *Clementissime Dominator D., tuam inuocamus pietatem...*
6. *O. et m. D. totius sanctae religionis origo...*
7. *Da famulis tuis q. D. spiritum ueritatis et pacis...*

Nach einer Rubrik: *Aliae orationes pro monachis* (also offenbar *ad libitum*) folgen sieben kleinere Orationen ¹³⁶.

Die einleitende Antiphon *Hic accipiet benedictionem* weist deutlich auf den Weihecharakter des folgenden Aktes. Die Litanei stellt das Vorbereitungsgebet dar. Dann folgt die Kleidersegnung. Nach Ausziehen der Weltkleider schiebt sich die *abrenuntiatio*, die hier die Profeß vertritt, ein. Das hl. Kleid wird nun angezogen; der junge Mönch singt *Suscipe*, und die Weihegebete werden über ihm gesprochen. Die Profeß- und Weiheriten sind also ineinander geschoben.

Derselbe hl. Text *Hic accipiet benedictionem* erscheint als ein besonders wichtiger und charakteristischer Teil der Weihefeier noch in einem andern Ritus; ja er ist hier sogar ausdrücklich mit der *H a n d - a u f l e g u n g* des Abtes verbunden. Dieser Ritus steht in einem Rituale von Aniane für die Mönchsweihe eines Oblaten ¹³⁷. Der Abt stimmt die Antiphon *Haec est generatio* an. Es folgt der Ps. *Domini est terra*. Vor dem Vers *Hic accipiet benedictionem a Domino* tritt Schweigen ein; der Abt legt dem Oblaten beide Hände aufs Haupt und spricht allein den Vers *Hic acc. b. a D. et misericordiam a Deo salutari suo*. Dann wird der Ps. beendet; *Kyrie eleison, Pater noster* usw. Oration: *Adesto D. supplicationibus nostris et hunc famulum tuum bene f. dicere dignare, cui in tuo sancto nomine habitum religionis imponimus* (dabei zieht der Abt dem monachandus die Kukulle an und segnet), *ut te largiente et deuotus in ecclesia persistere et uitam percipere mereatur aeternam. Per Chr. D. n. Amen*. Es folgt noch die Oration: *Praesta q. D. famulo tuo renuntianti saecularibus pompis...* Dieser Ritus wird nach Martène ¹³⁸ bestätigt durch ein Generalkapitel des Klosters Gellone um 1150. Gellone hing von Aniane ab. Der Ritus

¹³⁶ Fast wörtlich im Gelasianum III 51 Wilson.

¹³⁷ Martène, *De ant. monach. ritibus* L. V c. II n. IV; er reiht den Ritus unter die Novizeneinkleidungen; er ist aber die *monachatio* eines Oblaten, ohne Profeß (*Incipit ad induendum de nouo Monachum*). Vgl. den Traktat *De professione Monachorum* (Martène, *De ant. Eccl. rit.* L. II c. II), der von solchen spricht, die *uoto parentum offeruntur et infra annos sancto habitu induuntur et benedicuntur et monachi appellantur*; sie seien im vollen Sinne Mönche, obwohl sie *nondum subscripserunt*.

¹³⁸ *De ant. monach. ritibus* L. V. c. II nr. 7.

ist kurz, aber eindrucksvoll, besonders durch die Handauflegung, die den Weihecharakter plastisch darstellt. Einkleidung und Weihegebet sind eng verbunden.

Die Selbstverständlichkeit, mit der hier die Handauflegung auftritt, beweist, daß sie als Ritus der Mönchsweihe im Abendland nichts Unerhörtes war. Wenn sie sich nicht allgemeiner durchsetzte, so erklärt sich das daraus, daß zur Zeit, als im Orient die Handauflegung bei der Mönchsweihe allgemeiner wurde, die Verbindung zwischen Orient und Okzident immer lockerer wurde. Daß aber auch das abendländische Mönchtum den Sinn dieses Symbols festhielt, zeigt das Beten der Weihegebete *super caput*, wie wir oben schon darlegten.

Die bisher betrachtete abendländische Entwicklung beweist das konsequente Festhalten an dem Gedanken der Mönchsweihe. Neben der Profeßaktion zeigen die verschiedenen Riten im Grunde immer die Konsekration durch Einkleidung und Weihegebet über das verhüllte Haupt (einmal durch Auflegung der Hände).

Gehen wir nun zum Kluniazensertyp über, so finden wir auch hier den Weihegedanken deutlich ausgesprochen. Wir können uns hier kürzer fassen, weil der Sachverhalt ganz klar vor Augen liegt, wie auch Molitor a. a. O. anerkannt hat, und weil hier ein in den Grundzügen sich gleichbleibender, nur in Einzelheiten verschiedener Ritus der Mönchsweihe sich herausgebildet hat, der im wesentlichen noch im heutigen römischen Pontifikale steht¹³⁹. Er entspricht im Grunde den zuletzt besprochenen Riten, hat aber andere Orationen, die nicht mehr die altrömische Einfachheit und Größe zeigen; auch beginnt die Weihe (nach der Profeß) mit diesen Weihegebeten *super caput*; dann erst ist die Einkleidung. Darin liegt eine Abweichung von der Benedictusregel.

Wir geben ein Schema des Ritus:

Nach dem Gesang des *Miserere* (wenn in der Messe, nach dem Evangelium) findet zuerst die eigentliche Profeß statt. *Suscipe*, Versikel, drei Orationen: 1. *Deus indulgentiae*, 2. *Deus qui per coaeternum*, 3. *D. Iesu Chr., qui es uia*. Dann: *Ueni creator Spiritus* und die vierte Oration: *Sancte Spiritus* (diese wird aber öfters schon den obigen drei angeschlossen). Der Habit wird benediziert; *Exuat, Induat*. Oration: *Deus misericors, Deus clemens, Deus cui omnia bona placent, sine quo nihil sanctum inchoatur nihilque bonum perficitur, adsint nostris humillimis precibus tuae pietatis aures, et hunc famulum tuum N., cui in tuo sancto nomine sacrae religionis habitum imposuimus, a mundi impedimento uel saeculari desiderio defende et concede ei, ut in hoc sancto proposito deuotus persistere et remissione peccatorum percepta*

¹³⁹ *De Benedictione Abbatis*, I. Teil, der für den Fall bestimmt ist, daß der Abt noch nicht zum Mönch geweiht ist. Nur steht hier die Profeß am Schluß; das *Suscipe* steht nach der Einkleidung.

ad electorum tuorum peruenire ualeat consortium. per. Dann Pax. In der Messe opfert und kommuniziert der Neumönch. Erst in einem *Caeremoniale Bursfeldense* findet sich der merkwürdige Brauch, daß der Novize bis zum Agnus Dei prosterniert bleibt *praeter in eleuatione uenerabilis Sacramenti*; dann kommuniziert er; *non enim congruit consecratum ipso consecrationis die absque sacra communione remanere.* Das Silentium dauert drei Tage bis zur *Aperitio oris*. Über den Sinn des Brauches sagt das *Customary of the Benedictine Monasteries of Saint Augustine, Canterbury, and Saint Peter, Westminster*¹⁴⁰ (1330—1340) I 269: *usque ad tertium die cum summo silentio quasi saeculo mortui in albis permaneant.* Die Enthüllung wird *dealbari* genannt, die *alba* deute auf die Taufe oder auf die *uita aeterna*; S. 271 steht der Terminus *exalbatio*.

Sowohl der Name *ordinatio*, *benedictio*, *consecratio* wie der Ritus deuten auf die Weihe; die Orationen werden *benedictionis collectae* genannt¹⁴¹, *super caput* gebetet¹⁴²; die Mönche werden *consecrati*¹⁴³. Profeß und Weihe werden deutlich unterschieden, sind oft sogar örtlich und zeitlich getrennt; erst die Weihe macht den eigentlichen Mönch. Das alles hat Molitor¹⁴⁴ auseinandergesetzt, worauf hier verwiesen sei; er bringt viele Belege aus den Quellen.

Vier Orationen, wie im Kluniazenser Typ, finden sich in dem *Ordo ad faciendum monachum* des Kodex 112 der Einsiedler Ms.-Bibliothek¹⁴⁵, der im übrigen öfters an den oben beschriebenen, älteren, römisch-englischen Typ erinnert. Der Ordo Wernhers sucht dem Weihegedanken geradezu durch eine Häufung der Riten gerecht zu werden.

Er beruft sich im Anfang auf ein angebliches Dekret Gregors d. Gr.

In ipsa ordinatione monachi domnus abbas missam debet celebrare. Sic enim praecipit beatus Gregorius papa in suis decretis ita dicens: Abbas debet missam celebrare in consecratione monachi et IIII orationes super caput eius dicere, ut, sicut per quatuor euangelia docetur, ita per quatuor orationes consecratur. Et ita usque in diem tertium uelatum habeat caput cum summo silentio et debita deo reuerentia, figuram gerens dominicae passionis. Die tertio tollat abbas capitium de capite eius, ut deposita tristitia ueteris peccati reuelata facie gloriam domini speculetur. Secundo ergo baptizatus est et emundatus ab omnibus peccatis suis. Ipsa autem ordinatio agenda est in diebus sollemnibus uel in XII lectionum ad publicam missam post orationem . . .

¹⁴⁰ ed. Edw. Maunde Thompson, Bradshaw Soc. vol. 23 (1902). Die Feier ist nach dem Evangelium vor dem Credo oder Dom. uobiscum.

¹⁴¹ Ulrich, *Consuet. Cluniac.* II 27. Migne PL 149, 713. ¹⁴² S. unten A. 146.

¹⁴³ *Constit. Hirsaug.* c. 75 (PL 150, 1004). ¹⁴⁴ A. a. O. 588 ff.

¹⁴⁵ Hg. von Odilo Ringholz O. S. B. in den Stud. u. Mitteil. aus dem Benedictiner- und dem Cistercienser-Orden VI 1 (1885) 333—338. (Orthographie und Interpunktion habe ich der Klarheit wegen modernisiert.) Ringholz schreibt den Codex der Zeit Wernhers II. (1173—1192) zu; es kann aber auch Wernher I. (1122—1142) sein.

Dies Dekret kann schon deshalb nicht von Gregor d. Gr. stammen¹⁴⁶, weil es die mittelalterliche Ausdeutung der Kopfverhüllung enthält und diese nur für drei Tage vorschreibt, während der Kanon Theodors von Canterbury (Ende des 7. Jh.) noch altchristlich ist. Es scheint vielmehr eine spätere Umänderung des Theodorischen, römisch-benediktinischen Kanons vorzuliegen, die man Gregor d. Gr. zuschrieb, weil jener ja schließlich auf diesen „Apostel der Angelsachsen“ zurückging.

Nach der Kollekte¹⁴⁷: *Miserere, Kyrie eleison* mit *Pater noster*, Versikel und zwei Orationen (die erste gleich der *Oratio* bei der Jungfrauenweihe). Der Abt fragt dann, *si uelit uitam et mores suos... regulariter corrigere*, und übergibt dem Bejahenden die Regula. *Postea ascendit ad altare* (nouicius) *et ibi stat, ubi sacerdos ad missam, scilicet ante altare in medio, et professionem legit... ponit eam super altare osculaturque illud*. Dreimal *Suscipe* am Fuße des Altars. Der Novize prosterniert sich, der Kantor stimmt an: *Ne intres in iudicium cum seruo tuo domine*; diese Antiphon soll wohl auf den Tod für die Welt hindeuten, ebenso der nun folgende Ps. 101. Es kommen dann *preces* (Versikel) und vier Orationen, von denen aber nur die erste gleich der ersten im Kluniazensertyp ist; die dritte (*D. qui renuntiantibus saeculo*) und vierte (*Dignare d. d. famulo tuo saecularibus pompis renuntianti*) fanden wir mehrmals oben in dem älteren Typ. — Der Novize steht nun auf, die Kukulie wird gesegnet; zwei Orationen, von denen die zweite z. B. im Engelberger Ritus steht, nur am Schluß verschieden. Der Abt fragt: *Vis ab hodierna die mente mortuus esse huic saeculo? Vis huic mundo crucifixus esse eqs.?* Diese Fragen vor der Einkleidung bezeichnen deutlich den Habit als das Kreuzgewand. Der Novize zieht nun die früheren Kleider aus. *Postea tollat abbas cucullam de altari et induat eum nudo adhuc capite relicto*. Dabei werden Antiphonen und Psalmen gesungen und zuletzt zwei Orationen angeschlossen. *Postea capitio abbas tegat caput illius dicens: Accipe uestem salubrem mundi huius contemptum significantem eqs.* Antiphon: *Hic accipiet benedictionem a domino et misericordiam eqs.* mit Ps. 23. *Tunc apprehendat abbas caput eius ponatque super altare dicens: Oration.* Antiphon: *Habitate fratres in unum* mit Ps. 132. *Oratio* (meist aus der Präfation der Jungfrauenweihe exzerpiert). Ps. 147, *Preces* und Schlußoration (wie in Cluny), dann *Pax*. Der Geweihte bleibt drei Tage lang verhüllt, *cum summo silentio*, offeriert und kommuniziert täglich, *et dicatur oratio ad missam pro eo*.

Der Ritus zeigt deutlich die besondere Weihebedeutung der Kopfverhüllung, die durch die Antiphon *Hic accipiet benedictionem* verstärkt wird. Was wir bisher nicht fanden, das Legen des Hauptes des Novizen auf den Altar durch den Abt, soll wiederum den Weihegedanken plastisch darstellen; auch bei der Profeß tritt der Altar stark hervor.

¹⁴⁶ Vgl. Rupert von Deutz, *De Trinitate et operibus eius* (Migne PL 167, 1791): *Episcopus, ait b. Gregorius, debet missam celebrare in ordinatione presbyteri, et abbas in consecratione monachi et quattuor orationes super caput eius dicere, ut sicut per quattuor euangelia docetur usw.* wie oben. Derselbe Text mit kleinen Abweichungen, aber ohne *ait b. Gregorius*, im ordo VI ad mon. fac. bei Martène, *De ant. Eccl. rit. II*.

¹⁴⁷ Im Codex 111 Einsiedeln steht eine Missa in die professionis monachi (12./13. Jh.) d. h. drei Orationen, die im wesentlichen den drei Orationen des Engelberger Codex 54 entsprechen; abgedr. bei Ringholz 338 f.

So sehen wir, wie das ganze Mittelalter hindurch der Eintritt in den Mönchsstand ganz selbstverständlich als eine heilige Weihe betrachtet wird. Diese Überzeugung geht sogar in die Legende über. So erzählt Caesarius von Heisterbach im *Dialogus miraculorum* dist. I c. 3: *Qui testatus est Spiritum sanctum in specie columbae super caput eiusdem nouicii descendisse, cum in monachum benediceretur ab abbate.* Die Legende mit ihrem kindlichen Tiefblick hat das Wesen des pneumatischen Standes und seiner Weihe wohl erfaßt und festgehalten: Der Geist steigt herab auf den vom Abt Geweihten.

Daneben aber sehen wir, wie im Laufe des Mittelalters der juristische Geist sich gegen die Mönchsweihe erhebt. Ein Dokument dieses Geistes ist der 41. Brief Ivos von Chartres († um 1117) ¹⁴⁸, der übrigens nicht Benediktiner war; er betrachtet nicht nur die Profeß, sondern auch die Weihe des Mönches als eine bloße juristische Kautel.

Diese Bezweiflung der Mönchsweihe führte nun aber auch zu ihrer Verteidigung und spekulativen Begründung. Martène, *de ant. Eccl. rit.* II c. II edierte einen Traktat *De professione monachorum* aus dem 12. Jh. aus einem Cod. Bigotianus (Bigoncio), worin es heißt: *De benedictione hac et de hac professione multi diuerse sentiunt. Quidam enim dicunt nullum esse uel posse esse monachum absque professione. Ex altera parte sunt qui dicunt, quod illa consecratio, quam monachus accipit, licet desit professio, ita eum ligat et facit perfectum monachum, ut nullo modo deinceps ad saeculum redire fas ei sit* eqs. Letzteres vertritt dann der anonyme Verfasser als seine Ansicht: *Qui hoc (die Weihe) instituit, ualde necessariam rem atque dignam tanto ordine prouidit. Si enim ordini monachico defuisset benedictio et consecratio, uilipenderetur sacer ordo uidelicet quam maxime; quia nullus sacer ordo est in ecclesia, qui non habeat propriam benedictionem.* Erst die Weihe mache die Profeß unauflöslich ¹⁴⁹.

Die von dem Verfasser bekämpfte juristische Anschauung siegte später immer mehr und drang teilweise auch in das benediktinische Mönchtum ein. Doch hielten dessen beste Vertreter an der Mönchsweihe wenigstens theoretisch fest. Blossius, *Defensio fidei* pars I cap. V, 4 und pars II cap. IV, 5 ¹⁵⁰ sagt: *De ritibus uero, quibus monachus consecrabatur, ipse sacer Dionysius ita inter alia loquitur.* Haeften spricht in den *Disquisitiones monasticae* von den Orationen der *Consecratio sive professio monachorum*. Calmet, *Commentarius litteralis historico-moralis in Reg. S. P. Benedicti* c. 58: *Benedictinorum consecrationis ritus tum antiqui tum recentiores et hodierni animis*

¹⁴⁸ Vgl. Mol. 603 f.

¹⁴⁹ Ähnlich dachte nach Mol. 605 Thomas von Aquin II II qu. 87.

¹⁵⁰ ed. de Winghe, Ingolstadt 1726.

ad pietatem commouendis sunt aptissimi. Martène zum c. 58 S. Reg.: *Ita nimirum S. Pater monachos Deo consecrari uoluit, sed uarios consecrationis ipsorum ritus hic referre haud ingratum lectoribus speramus.*

Die Geschichte der Mönchsweihe, die wir in großen Zügen dargestellt haben, zeigt, daß für die monastische Liturgie im Grunde dieselben Lebensgesetze gelten wie für die kirchliche: die Formen blühen, entfalten sich, reifen je nach dem Grade der innern Erfassung des Mönchtums. So sahen wir, daß die Heimat des Mönchtums, der Orient, und die frühbenediktinische Epoche klar und schön gebaute, tiefsinnige Mönchsweiheriten hervorbrachten, die den Gedanken der Gottesweihe und damit der Angleichung an den Herrn Christus, also einer Erhebung des Menschen zur Teilnahme an der göttlichen Heiligkeit durch und in Christus, in ergreifender Weise darstellen. Das Mittelalter hielt an dem Weihegedanken fest; aber die Formen zeigen schon eine gewisse Unsicherheit. Schließlich ließ der subjektiv-asketische und kanonistische Geist der neueren Zeit die objektive Gottesweihe ganz zurücktreten. Das konnte nur deshalb auch im Ritus zerstörend wirken, weil die monastische Liturgie nicht in dem Grade autoritativ gesichert war wie die kirchliche.

Mit dem Neuaufblühen des monastischen Pneumas kehrt auch der Weihegedanke ins Leben zurück. Die Bayerische Benediktinerkongregation hat sich 1920 durch Beschluß des Generalkapitels einen Ritus der Professio sollemnis gegeben, der im *Rituale Ordinatio monachi* genannt wird. In den Praenotanda heißt es: *Professione perpetuae clericorum ordinis nostri coniungitur benedictio seu, ut venerandae antiquitatis pontificalia et ritualia habent, consecratio vel ordinatio monachorum, pertinens ad ecclesiae sacramentalia maiora* eqs. Profeß und Weihe sind also deutlich geschieden; der Weihecharakter wird außer durch die Einkleidung und die Weihepräfa-tion durch die auf letztere wenigstens unmittelbar folgende Handauflegung ausgedrückt¹⁵¹. Ein glücklicher Beginn der Rückkehr zur *ueneranda antiquitas*!

¹⁵¹ Der Ritus ist übrigens im wesentlichen genau nachgebildet dem *Rituale susceptionum ad usum Congregationis Beuronensis O. S. B.* (Beuron 1919). Nur ist zwischen die dort festgesetzten zwei Teile der Feier die Grabzeremonie mit *Miserere* eingefügt und am Schluß die Überreichung des Breviers beigegeben. Der eben genannte Beuroner Ritus ist seitdem noch vervollkommenet worden.

Die beiden Apostelfeste Petri Stuhlfeier und Pauli Bekehrung im Januar.

Von Johann Peter Kirsch (Freiburg i. d. Schweiz).

Der kirchliche Kalender bringt im Januar, in einem Abstand von genau einer Woche, zwei liturgische Feste der Apostelfürsten Petrus und Paulus: am 18. die römische Stuhlfeier (*Cathedra Romana*) des hl. Petrus, am 25. die Bekehrung (*Conversio*) des hl. Paulus. Der älteste Zeuge, der beide Feste zugleich verzeichnet, ist das Martyrologium Hieronymianum in der gallischen Rezension, und zwar befanden sich die entsprechenden Festangaben bereits in dem um 600 entstandenen Archetypus, von dem alle erhaltenen Handschriften abstammen. Über beide Feste sind in der letzten Zeit Untersuchungen veröffentlicht worden, ohne daß jedoch über den Ursprung und den ersten Charakter der beiden Feste ein sicheres Ergebnis gewonnen worden wäre. Dies rechtfertigt eine neue Untersuchung der Frage, unter Berücksichtigung aller bekannten Quellen und unter Bezugnahme auf einen möglichen Zusammenhang zwischen den beiden Festfeiern; vielleicht läßt sich dadurch eine besser begründete Erklärung für den Ursprung und die Bedeutung dieser Feste gewinnen¹.

I.

Das Martyrologium Hieronymianum bietet bekanntlich an zwei verschiedenen Tagen ein Fest der *Cathedra sancti Petri*: am 18. Januar und am 22. Februar. Und zwar werden die beiden Gedächtnistage näher dahin bestimmt, daß am 18. Jan. die Feier der Kathedra des Apostelfürsten in Rom, am 22. Febr. das Fest des Stuhles Petri in Antiochien begangen wurden. Diese besondere Bestimmung des Festmotives findet sich zuerst in dieser Quelle; wir können hier schon gleich bemerken, daß sie in der tatsächlichen Praxis der Liturgie bis in die moderne Zeit keinen Widerhall und keine Beachtung gefunden hat, wie wir später noch nähersehen werden. Untersuchen wir zunächst die Texte an beiden Tagen.

Für den 18. Jan. stehen uns von den ältesten vollständigeren Hss. des Martyrologiums bloß die Echternacher und die Weißenburger Hs. zur Verfügung, da im Berner Kodex die acht ersten Zeilen der betreffenden Tagesnotiz vollständig wegradiert wurden²:

¹ In anderem Zusammenhange und kürzer ist die Frage behandelt in meinem Aufsatz: *Le feste degli apostoli S. Pietro e S. Paolo nel Martirologio Geronimiano* (Rivista di archeologia cristiana 1 [1924] Heft 3—4).

² Martyrologium Hieronymianum, edd. De Rossi et Duchesne [10].

Eptern. — XV kl. feb.

Depositio sanctae mariae
et cathedra petri in roma.

In ponto civitate assiae mosei ammoni.

In micea asteri fortunati . . .

Im *Bernen.* ist die Tilgung des Textes der acht ersten Zeilen so gründlich ausgeführt worden, daß es mir unmöglich war, den zuerst dort stehenden Text zu entziffern. Doch glaubte ich, in den Zeilen 5 und 6 einzelne Buchstaben feststellen zu können, die einen der Weißenburger Hs. entsprechenden Text ergeben würden: (*de*)*dicatio cathedrae sancti Petri apostoli.*

Die wichtigsten abgekürzten Rezensionen, nämlich zwei Hss. aus Reichenau und das Dubliner Exemplar (*Martyrol. Cambrense*) haben alle als Anfang des Tagestextes:

Romae cathedra sancti Petri apostoli . . .³.

Dieser Befund ergibt, daß in allen uns erhaltenen Textrezensionen die Festnotiz über die Feier des Stuhles Petri in Rom enthalten war; woraus wir folgern müssen, daß sie sich im gemeinsamen Archetypus vorfand. Ob der vom *Wissenb.* gebotene Zusatz: *qua primo Romę petrus apostulus sedit* dieser Rezension eigen ist oder ob er auch auf den Archetypus zurückgeht, indem in den andern Rezensionen diese Worte ausgelassen worden sind, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen.

Für den 22. Febr. besitzen wir auch den Text der Berner Hs.; da dieser dem Texte des *Wissenb.* nahe verwandt ist, stellen wir *Eptern.* und *Bernen.* gegenüber⁴:

Eptern. — VIII kl. m.

cathedra petri in antiocia

et rome natale concordiae

In antiocia natale galli consulis
natale sanctae teclae virginis

in affrica sanctorum victorini euciri
pallatini donati furtunae et aliorum
XXVIII.

Sirmi natale sereni et aliorum XVI

Item nicomediae euteri palatini vic-
torinae . . .

Wissenb. — XV KL. FEBRO.

Dedicatio cathedra sancti petri apostoli
qua primo Romę petrus apostulus sedit.
Et in ponto civitate Asię mosei am-
moni

micę Asteri fortunati . . .

Bern. — VIII KL. M̄AR.

/// Cathedrae⁵ sancti petri apostoli
quam sedit apud antiochiam

Nicomedia natale sanctę teclę virginis
discipulę sancti pauli apostoli.

In africa natale sanctorum Victorine
Neuceri Palatini Donati Furtune et
aliorum XXVIII.

Romae via tiburtina ad sanctum lau-
rentium natale sancte concordię.

Sirmium natale sancti seneri et aliorum
LXII.

Item in nicomedia Euteri Palatini Vic-
torinę . . .

³ Text der Reichenauer Hss. in der zitierten Ausgabe; *Cambren.* ed. H. Delehay, in *Analecta Bollandiana* 32 (1913) 384.

⁴ Ed. cit. [24].

⁵ Der von der ersten Hand geschriebene Text lautete: *Natale Cathedrae sancti petri* . . .; ein Korrektor radierte *Natale* aus.

Im *Wissenb.* lautet der Anfang der Tagesnotiz:

Natale sancti petri apostoli cathedra quam sedit apud antiocia. Nicomedia natale teclę virginis discipulę sancti pauli apostoli...

Die in allen Rezensionen gleichmäßige Stellung der ersten Festangabe über die Feier des Stuhles Petri in Antiochia an der Spitze des ganzen Tagestextes beweist, besonders wenn wir die Verschiedenheiten zwischen den beiden Hauptfamilien im weitem Verfolge des Textes berücksichtigen, mit Sicherheit, daß die erste Notiz aus dem gemeinsamen Archetypus stammt. Es steht somit fest, daß beide Festangaben über die Stuhlfeier Petri am 18. Jan. und am 22. Febr. der Redaktion des um 600 geschriebenen gallischen Archetypus angehören, und es bleibt dabei die Möglichkeit offen, daß der Bearbeiter dieses Textes die Notizen bereits aus seiner Vorlage übernommen hat.

Wie sind beide Texte entstanden, und in welchem Zusammenhange stehen sie miteinander?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir vor allem die liturgischen Quellen und die eigentlichen Festkalender, d. h. diejenigen, in denen bloß die in einer bestimmten Kirche wirklich gefeierten Feste verzeichnet sind, befragen.

Hier haben wir nun für das Fest vom 22. Febr. zunächst die „Depositio martyrum“ des Chronographen von 354, die uns den ältesten bekannten Festkalender rein römischen Charakters aufbewahrt hat. Unter dem 22. Febr. finden wir dort angegeben:

VIII kal. Martias natale Petri de cathedra.

Im 4. Jh. ist somit in der stadtrömischen Gemeinde an diesem Tage ein Fest (*natale*) des Apostels Petrus „von der Kathedra“ gefeiert worden. Es kann dabei selbstverständlich nur an den römischen Bischofsstuhl des Apostelfürsten gedacht werden. Wie man den Tag der Weihe des jedesmaligen Papstes als *natale episcopi* feierte, so wurde die Stellung des hl. Petrus als des ersten Bischofs der Hauptstadt durch ein Fest „von seiner Kathedra“ begangen⁶.

Der bischöfliche Sitz des hl. Petrus in Rom, die *sedes Petri* bildete somit den Gegenstand der Feier. Das Datum des 22. Febr. wurde sehr wahrscheinlich dadurch gegeben, daß an diesem Tage das Familienfest der *Charistia* oder der *Cara cognatio* gefeiert ward, und um diesem Tage nun einen christlichen Festcharakter zu geben, weihte man ihn dem Andenken an die Stellung des hl. Petrus als Oberhaupt der römischen Christengemeinde, gleichsam dem Ursprunge der christlichen Familie der Hauptstadt⁷. Nun ist es dabei sehr auffallend, daß die beiden römischen Sakramentarien, das Gelasianum und das Gregorianum, die gerade in ihren Festangaben den reinen stadtrömischen Ge-

⁶ Vgl. H. Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom* (1915) 19 ff.

⁷ Kellner, *Heortologie* (3 1911) 226 ff.

brauch des 7. und 8. Jh. darstellen, dieses Fest nicht mehr haben. Damit stimmt der aus dem Anfange des 7. Jh. stammende *Comes* der Episteln in der Würzburger Hs., das älteste rein römische Lektionar, das wir kennen⁸, völlig überein: das Fest der römischen Stuhlfeier Petri fehlt auch hier. Daraus ergibt sich, daß etwa um das Jahr 600 dieses Fest in Rom nicht mehr gefeiert wurde.

Allein vorher, im 5. Jh. noch, muß es begangen worden sein. Wir können dies schließen aus der Tatsache, daß das Fest der Stuhlfeier Petri am 22. Febr. in den gallischen und spanischen Sakramentarien des 8. und 9. Jh. und ebenso in andern liturgischen Büchern dieser Länder regelmäßig angegeben ist. Eine eigene Messe für das Fest des 22. Febr. findet sich im sog. *Missale gothicum*, wo die Stellung des Formulars nach der Himmelfahrt Mariä (19. Jan.) und nach Pauli Bekehrung (25. Jan.) beweist, daß es im Februar gefeiert wurde⁹; ebenso im fränkischen *Gelasianum*, das seine Gestalt unter dem Einflusse des *Gregorianums* erhalten hat¹⁰. Ferner enthält der Alkuinische „Appendix“ zum *Gregorianum*, das Papst Hadrian an Karl den Großen sandte, eine Präfation für Petri Stuhlfeier am 22. Febr.: ein sicherer Beweis, daß diese im fränkischen Reiche gefeiert wurde, ehe das römische Sakramentar des 8. Jh. dorthin gelangte¹¹. Ebenso bietet das Lektionar von Silos, das ein Zeuge der spanischen Liturgie vor der Ausbildung des mozarabischen Ritus ist, unser Fest¹², wie auch das *Sacramentarium mozarabicum* in einer Hs. des 10. oder 11. Jh. aus Toledo¹³. Das von Ménard herausgegebene Sakramentar des 10. Jh. enthält natürlich ebenfalls das Meßformular dieser Stuhlfeier Petri¹⁴. Nun beweist aber die „*Depositio martyrum*“ des Chronographen, daß diese Stuhlfeier Petri am 22. Febr. ein stadtrömisches Fest, also römischen Ursprunges ist. Es ist somit sehr wahrscheinlich von Rom aus in die liturgischen Bücher Galliens und Spaniens gekommen, als seit dem 6. Jh. römischer Einfluß sich durch das Eindringen stadtrömischer Sakramentarien in diesen Ländern bemerkbar machte. In der Präfation des mozarabischen Sakramentars von Toledo wird ausdrücklich von der römischen Kathedra des hl. Petrus gesprochen, was auf den römischen Ursprung der Feier hinweist. Daraus geht hervor, daß im

⁸ Hg. von G. Morin in *Revue Bénéd.* 27 (1910) 41 ff.

⁹ Mabillon, *Liturgia gallicana* (Migne P. L. 72, 256). Es ist die Hs. Vatic. Reg. 317.

¹⁰ *Das fränkische Sac. Gelasianum in alamannischer Überlieferung* hg. von Kun. Mohlberg (Liturgiegesch. Quellen 1—2) 32 f. N. 42. *Le Sacramentaire Gélisien d'Angoulême*, ed. P. Cagin 15, N. XLIII.

¹¹ Ed. Muratori in *Opere*, ed. Arezzo 1772, t. XIII, p. II, 968.

¹² *Liber Comicus sive Lectionarius Missae quo Toletana eccl. ante annos 1200 utebatur*, ed. G. Morin (Anecdota Maredsolana I) 5.

¹³ *Liber mozarabicus Sacramentorum*, ed. Férotin (Mon. Eccles. liturgica VI) 140.

¹⁴ Bei Migne P. L. 78, 50.

5. und wohl auch im 6. Jh. das Fest noch in Rom gefeiert wurde, da es seinen Platz hatte in den römischen liturgischen Büchern, durch die es in den Ländern des gallikanischen Ritus bekannt wurde und Aufnahme fand. So kann man annehmen, daß in dem stadtrömischen Festkalender des beginnenden 5. Jh., der eine Hauptquelle für die Bearbeitung der ersten Redaktion des Martyrologium Hieronymianum bildete, das Fest der Kathedra des hl. Petrus am 22. Febr. verzeichnet war, natürlich ohne weiteren Zusatz, mit einer ähnlichen Formel, wie sie die „Depositio martyrum“ enthält.

Wie konnte aber ein solches Fest, das der für die Stellung Roms in der Gesamtkirche so wichtigen *Cathedra Petri* gewidmet war, in Rom selbst verschwinden? Die Antwort auf diese Frage gibt, wie mir scheint, das Lektionarium der Würzburger Hs., das dem Anfange des 7. Jh. angehört und einen rein römischen Charakter hat. Hier finden wir für die Zeit vom Aschermittwoch an bis nach der Osteroktav kein einziges Heiligenfest angegeben. Vor der Epistel für den Sonntag Septuagesima ist die Lesung für die Feste der hl. Agnes (21. Jan.) und der hl. Agatha (5. Febr.) verzeichnet; dann folgt kein Heiligenfest für bestimmte Heilige mehr bis Johannes und Paulus (26. Juni) und Vigil vor Johannes dem Täufer (23. Juni); wohl aber ist dazwischen das Proprium de Tempore mit Angabe der Stationskirchen ausführlich vertreten. Es folgt daraus nicht, daß während der ganzen Zeit vom 5. Febr. bis 23. Juni keine Heiligenfeste gefeiert wurden, sondern nur, daß der feierliche Stationsgottesdienst in der Zeit vom Beginn der Fasten bis Pfingsten wesentlich an den Festen des Proprium de Tempore gehalten wurde. Die Gedächtnistage der römischen Märtyrer mit der Feier der Eucharistie an ihren Grabstätten wurden in dieser Zeit wahrscheinlich in mehr privater Weise durch die Presbyter der Titelkirchen begangen. Nun hat sich seit dem 5. Jh. der besondere Gottesdienst mit Stationsfeier an den einzelnen Tagen der vierzigstägigen Fastenzeit entwickelt und für lange Zeit eine große Bedeutung im liturgischen Leben in Rom gewonnen. Bei der Einführung der Quadragesima als Fasten- und Bußzeit in der römischen Gemeinde zu Beginn des 4. Jh. hatten vielleicht nur die Mittwoche und Freitage eigenen liturgischen Gottesdienst auf Grund des alten wöchentlichen Stationsfastens. Dazu kamen die Tage, die für die Vorbereitung der Taufkandidaten unter den Katechumenen bestimmt waren, sowie allmählich andere Wochentage, die als liturgische Tage mit Stationsgottesdienst gehalten wurden. Bis um 600 hatten alle Tage der Quadragesima von Aschermittwoch an, mit Ausnahme der Donnerstage, des Sonntags nach der Quatemberwoche und zweier Samstage, feierlichen Stationsgottesdienst in einer dafür bestimmten Kirche, den der Papst in der Regel selbst mit dem ganzen Klerus abhielt. So war es wohl möglich, daß die Festtage römischer Blutzeugen, außer dem Stationsgottesdienst, an ihren Grabstätten mit

einer durch Presbyter abgehaltenen eucharistischen Feier begangen wurden; aber ein Fest allgemeinen Charakters wie das der *Cathedra Petri*, das die Feier durch den Papst selbst mit dem Klerus und dem christlichen Volke bedingte, konnte neben dem Stationsgottesdienste der Fastenzeit kaum bestehen. Der 22. Febr. fiel aber sehr häufig in die Quadragesima; so konnte das Fest der Stuhlfeier Petri nicht regelmäßig begangen werden und kam in Rom außer Übung. In den übrigen Ländern, die es für diesen Tag übernommen hatten, bestand die Schwierigkeit des feierlichen Stationsgottesdienstes nicht in dem gleichen Maße wie in Rom, besonders nicht in den Ländern des gallikanischen Ritus, obgleich auch hier Heiligenfeste in der Fastenzeit in der Regel nicht feierlich gehalten wurden; und so erhielt sich in diesen Ländern die aus Rom stammende Feier der *Cathedra Petri* am 22. Febr., während sie in Rom selbst außer Gebrauch kam.

Zur Erklärung des parallelen Festes am 18. Jan. sind in der letzten Zeit von den Forschern, die sich mit dem Problem beschäftigten, verschiedene Ansichten aufgestellt worden. G. B. de Rossi behandelte die Frage im Zusammenhange mit der Untersuchung von materiellen Bischofsitzen in Rom, an die eine Erinnerung an den hl. Petrus geknüpft wurde¹⁵. Er ging aus von der Angabe auf den Zetteln und in der Liste der in den Ölfäschchen von Monza gesammelten Andenken in Gestalt von Lampenöl römischer Märtyrergräber, wo in der Gegend der via Nomentana und der via Salaria solches Öl genommen wurde *de sede ubi prius sedit sanctus Petrus*. Diese Bezeichnung brachte er in Vergleich mit dem obigen Texte der Weißenburger Hs. des Martyrol. Hieronymianum und nahm an, daß jenem *prius* ein *posterius* entsprechen müsse. Da nun eine zweimalige Ankunft und Wirksamkeit des hl. Petrus in Rom angenommen wird, so bezog er die beiden *Cathedrae*, die im Vatikan und in der Gegend der Nomentanischen und Salarischen Straße verehrt wurden, auf diese zweifache, zeitlich getrennte Tätigkeit Petri in der Hauptstadt. Und dadurch erklärte er die beiden Feste des 18. Jan. und des 22. Febr. im Hieronymianum, die somit beide stadtrömischen Ursprunges wären und an jene beiden römischen *Cathedrae* des hl. Petrus anknüpften. Allein diese Ansicht ist nicht haltbar. Sie entbehrt jeder Stütze in der alten rein römischen Liturgie, der das Fest des 18. Jan. völlig unbekannt ist. Dann entspricht sie auch nicht dem Charakter der römischen Stuhlfeier des 22. Febr., die sich auf die bischöfliche Tätigkeit des Apostelfürsten und die Gründung der *sedes apostolica* in Rom bezog. Auch ist die ganze, durch Legenden bezeugte Überlieferung von jener *Cathedra* in der Gegend an der Nomentana und Salaria zu schwankend, als daß eine wahrscheinliche liturgische Tradition daran geknüpft werden könnte.

¹⁵ Bull. di arch. crist. 5 (1867) 33—43.

Eine andere Erklärung für die doppelte Festfeier des Stuhles Petri gab L. Duchesne. Er führt beide auf die Feier des römischen Bischofstuhles des Apostelfürsten und daher auf römischen Ursprung zurück. Der ursprüngliche Tag sei der 22. Febr., wie ihn die *Depositio martyrum* angibt. Aus Rom sei dieses Fest in die Länder des gallikanischen Ritus gelangt, aber hier, da man die Quadragesima für unvereinbar hielt mit der Festfeier für Heilige, auf den 18. Jan. verlegt worden, an welchem Tage bereits ein Muttergottesfest begangen wurde, um so das Fest der *Cathedra* aus dem Bereiche der Fastenzeit herauszubringen¹⁶. Allein gegen diese Ansicht erhebt sich die große Schwierigkeit, daß gerade in gallischen und spanischen Sakramentarien und Lektionarien des 7. bis 10. Jh. das Fest auf den 22. Febr. festgelegt wird, und daß dementsprechend in der in Metz entstandenen und gebrauchten Berner Hs. des Hieronymianums die Notiz über die Festfeier gerade am 18. Jan. ausradiert und nur am 22. Febr. stehengelassen wurde, offenbar weil bloß an letzterem Datum das Fest in Metz tatsächlich begangen wurde. Man hätte somit in dieser Zeit die Feier vom 18. Jan. auf den 22. Febr. zurückverlegt, der gerade oft in die Fastenzeit fiel, wegen der man das Fest früher vorgeschoben hatte. Dies ist nicht anzunehmen, und der von Duchesne angegebene Grund kann keine Erklärung liefern.

Die Darlegung von F. Probst¹⁷ bringt kein weiteres Licht in die Frage; er führt die Ansichten von de Rossi und von Duchesne an, ohne weiter dazu Stellung zu nehmen, doch ist er geneigt, eher de Rossis Erklärung beizustimmen. H. Lietzmann nimmt die Erklärung Duchesnes an¹⁸, während F. Cabrol sich nicht entscheidet, sondern bloß die verschiedenen Ansichten anführt¹⁹. Unter diesen bringt er auch die von K. Erbes²⁰, daß nämlich beide Tage auf verschiedener chronologischer Berechnung beruhten: man habe für die Dauer des Episkopates in Rom 25 Jahre, 1 Monat und 8 Tage angenommen; setze man den Anfang auf den 18. Jan., so ergebe die Hinzuzählung von 1 Monat und 8 Tagen den 22. Febr. Diese Hypothese ist mit Recht abgelehnt worden.

Um das Problem zu lösen, müssen wir die liturgischen Quellen befragen. Und hier begegnen wir nun in zwei der ältesten rein gallikanischen liturgischen Büchern einem Fest der Kathedra des hl. Petrus nur am 18. Jan. Das Sakramentar von Bobbio (*Liber sacramentorum ecclesiae gallicanae*), das A. Wilmart gegen Ende des 7. Jh. ansetzt²¹, enthält unmittelbar anschließend an das Fest der Epiphanie die *Missa*

¹⁶ *Origines du culte chrétien* (5 1920) 294—296.

¹⁷ *Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines* (1892) 266—270.

¹⁸ *Petrus und Paulus in Rom* 70—75.

¹⁹ *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, s. v. Chaire de st. Pierre a Rome (vol. III, part. I, 76—90).

²⁰ *Die Todestage der Apostel Petrus und Paulus in Rom und ihre römischen Denkmäler* (1899).

²¹ *Revue Charlemagne* 2 (1912) 15 Anm. 1.

in *Cathedra sancti Petri*, mit den zwei biblischen Lesungen der Epistel und des Evangeliums, den verschiedenen Gebeten und der *Contestatio*, nach dem Ritus der gallikanischen Messe. Auf dieses Fest der *Cathedra Petri* folgt die *Missa in sanctae Mariae sollemnitatem*, dann die *Missa in Assumptione sanctae Mariae*, hierauf die Lektionen und die Gebete der *Missa quadragesimalis*²². Es ist kein Zweifel, daß das Fest der Stuhlfeier des Apostelfürsten nach diesem Sakramentar im Januar, und zwar am 18. dieses Monates, gefeiert wurde. Dies stimmt vollkommen überein mit dem ebenfalls rein gallikanischen Lektionarium von Luxeuil, das in einer Pariser Hs. des 7. Jh. erhalten ist. Hier folgen nach zwei Sonntagen *post Epiphaniam* folgende biblische Lesungen: *Legenda in festivitate sanctae Mariae*. — *Legenda in Cathedra sancti Petri*. — *Die dominico post Cathedram sancti Petri*. — *Secunda dominica post Cathedram sancti Petri*. — *Tertia dominica post Cathedram sancti Petri*. — *Legenda in initium Quadragesimae*²³. Auch hier kein Zweifel, daß das Fest der *Cathedra sancti Petri* im Januar gefeiert wurde. Ein ähnliches Fest am 22. Febr. ist natürlich in diesen liturgischen Büchern nicht vorhanden. Wir haben somit hier ein Fest der Stuhlfeier des Apostelfürsten rein gallikanischen Ursprunges und Charakters, das im Januar, und zwar nach Ausweis des Hieronymianums am 18. Jan. gefeiert wurde. Zu diesen beiden Quellen kommt der Eintrag in einem gallikanischen Festkalender aus Gellone, worin die Festnotiz am 18. Jan. nach der Angabe von Mabillon lautete: *XV kal. Febr. secundum Gallos Cathedra sancti Petri apostoli*²⁴. Dieser Zusatz *secundum Gallos* ist interessant und wichtig; er beweist, daß man eine für Gallien spezifische Festfeier der *Cathedra Petri* am 18. Jan. kannte, offenbar im Gegensatz zu der Feier *secundum Romanos*, die eben auf einen anderen Tag fiel, nämlich auf den 22. Febr. Diese Quellen legen den sicheren Schluß nahe, daß das Fest des 18. Jan. in seinem Ursprunge von demjenigen des 22. Febr. völlig unabhängig ist. Die Stuhlfeier Petri am 18. Jan. ist in einem Gebiete der alten, rein gallikanischen Liturgie entstanden; es ist ein eigenes Fest des gallikanischen Ritus, ähnlich wie dieser manche andere Feste hatte, die dem römischen liturgischen Gebrauche unbekannt waren, so z. B. schon die oben erwähnten Marienfeste im Januar.

Dieser Schluß wird bekräftigt durch den Charakter der Lesungen und der Gebete in den gallikanischen liturgischen Büchern an diesem Feste des 18. Jan. Hier findet sich keinerlei Hinweis auf Rom oder auf einen lokalen römischen Sitz, auf die *sedes apostolica* des Apostelfürsten

²² *Sacramentarium gallicanum*, ed. Mabillon, *Museum Italicum* I 297 ff.; bei Migne P. L. 72, 472 ff.

²³ Ed. Mabillon; bei Migne P. L. ebda. 179 ff.

²⁴ Vgl. die Anmerkung Mabillons zu der vorher angeführten Festnotiz der *Cathedra Petri*.

in Rom. Das Evangelium berichtet den Vorgang bei Caesarea Philippi, als Christus dem Apostel Petrus auf sein Bekenntnis hin die Schlüsselgewalt übergab und ihn zum Haupte seiner Kirche machte (Matth. 16, 13—19). Im Lektionar von Luxeuil finden wir als Epistel die Erzählung von der Befreiung des hl. Petrus aus dem Kerker in Jerusalem (Act. 12, 1—17) und als Evangelium außer der Perikope aus Matthäus die Stelle des Johannesevangeliums, in der Christus dem hl. Petrus seine Herde übergibt (Joh. 21, 15—19). Bezeichnend sind dann vor allem die Gebete im Sacramentarium gallicanum. In der ersten Formel, in der die Idee der Feier durch die Aufforderung an die versammelten Gläubigen zum Gebete ihren besondern Ausdruck findet, wird hervorgehoben, daß der Tag gefeiert werden möge, an dem Petrus über die Heiden und die Juden gesetzt wurde, an dem ihm Gott selbst die Schlüsselgewalt übertrug und ihm die Würde des bischöflichen Stuhles verlieh²⁵. Diese Idee kommt in den verschiedenen Orationen immer wieder zur Geltung; so wenn es in der Collectio heißt, daß Gott an diesem Tage Petrus zum Haupte der Kirche gemacht hat²⁶, oder in dem Gebet *post nomina* für die Verstorbenen, daß Gott Petrus die volle Gewalt zu binden und zu lösen verlieh, und ähnliche Wendungen. In der *Contestatio* wird auf die verschiedenen Anlässe hingewiesen, bei denen Petrus in besonderer Weise bevorzugt wurde oder hervortrat²⁷. Die Idee dieses gallikanischen Festes ist somit die Einsetzung des hl. Petrus zum Oberhaupte der Kirche Christi, ohne jede Beziehung auf eine besondere lokale *sedes apostolica*. In diesem Sinne ist das Fest in einem Gebiete des alten gallikanischen Ritus eingeführt und auf den 18. Jan. gesetzt worden, ohne Bezugnahme auf das stadtrömische Fest der Stuhlfeier Petri vom 22. Febr. Für die Bedeutung der Feier in der gallikanischen Liturgie ist noch hervorzuheben, daß auch im sog. Missale Gothicum, das die Feier auf den 22. Febr. setzt, die Gebetsformulare der Messe die gleichen sind wie im Sacramentarium gallicanum. Bei der Änderung des Datums wurde somit die Festidee der gallikanischen Liturgie beibehalten.

Eine wichtige Parallele zu diesem gallikanischen Feste des *Primates Petri* am 18. Jan. bietet der Neapolitanische Festkalender des 9. Jh., der auf Marmorplatten eingegraben erhalten ist. Hier findet sich

²⁵ *Beatissimi Petri apostoli sollemnisimum diem, in quo omne ius Gentium Iudeorumque sortitus est, quem diem ipsa divinitas consecravit delegando coelorum claves, vel pontificalis cathedrae contulit dignitatem, fratres carissimi, exultantes in Domino [celebremus], deprecantes eius misericordiam, ut sicut beato Petro principalia munera contulit, ita et nobis peccatorum commissa concedat.*

²⁶ *Deus qui hodierna die beatum Petrum post te dedisti caput Ecclesiae, cum te ille vere confessus sit et ipse a te digne praelatus sit, te supplices exoramus, ut qui dedisti pastorem, ne quid de ovibus perderes, ut grex effugiat errores, eius intercessionem, quem praefecisti, salvifices.*

²⁷ Vgl. auch die Präfation in dem fränkischen Gelasianum, ed. Mohlberg 33.

unter dem Datum des 12. Febr. die Festnotiz: *D(ies) quo electus est S. Petrus papa*²⁸. Die Idee dieses Festes ist offenbar die gleiche, wie sie durch die Feier des 18. Jan. in den Quellen der alten gallikanischen Liturgie zum Ausdruck gelangt: die Verleihung des kirchlichen Primates an den hl. Petrus. Das Datum des 12. Febr. deutet darauf hin, daß das Fest nicht aus dem stadtrömischen Kalender übernommen wurde; denn in diesem Falle hätte man wohl auch das Datum der römischen Feier festgehalten. Es ist somit eine Festfeier, die in selbständiger Weise in der Kirche von Neapel und wohl auch in andern süditalienischen Städten eingeführt wurde, in ähnlicher Weise, wie wir es für das Fest des 18. Jan. für Gebiete des gallikanischen Ritus angenommen haben. Aus welchem Grunde das Datum des 12. Febr. festgesetzt wurde, läßt sich nicht feststellen. Keine der bekannten liturgischen Quellen des griechischen Sprachgebietes kennt das Fest, und so läßt sich nicht untersuchen, ob orientalischer Einfluß angenommen werden kann.

Die Entwicklung würde sich nach dieser Untersuchung in folgender Weise darstellen: In Rom bestand in der ersten Hälfte des 4. Jh. ein eigenes Fest von dem Stuhle des hl. Petrus, das *natale Petri de cathedra*, das am 22. Febr. begangen wurde und sehr wahrscheinlich die *sedes apostolica* des Apostelfürsten in Rom selbst zum Gegenstande hatte. Vor dem Jahre 600, wie die Eintragungen im Martyrologium Hieronymianum beweisen, wurde in Gebieten der gallikanischen Liturgie, mit dem Ausbau des Festkalenders dieses Ritus, unabhängig von dem stadtrömischen liturgischen Kalender ein Fest der Berufung des hl. Petrus zum Oberhaupte der Apostel und damit zum Haupte der Kirche Christi eingeführt und auf den 18. Jan. festgesetzt. Diese Feier verbreitete sich in den Ländern des gallikanischen Ritus. Unter dem Einflusse der römischen Liturgie, der sich mit dem 6. bis 7. Jh. in Gallien und andern Gebieten des gallikanischen Ritus bemerkbar macht, wurde der Tag dieser Feier immer mehr auf den 22. Febr. verlegt, der seit dem 8. Jh. in den liturgischen Büchern des Frankenreiches und Spaniens ausschließlich vorkommt. Das Fest erhielt sich an diesem Datum außerhalb Roms, während es in Rom selbst, und zwar wahrscheinlich im Laufe des 6. Jh. wegen der Bedeutung der Stationsfeiern in der Fastenzeit, außer Übung kam. Der erste Redaktor des Martyrologium Hieronymianum fand wohl sicher das Fest des 22. Febr. noch in dem stadtrömischen Festkalender aus dem Anfange des 5. Jh. vor, den er benutzte. Er selbst oder ein Bearbeiter des Textes kurz nach ihm fand aber in gallikanischen Festverzeichnissen auch ein Fest der *Cathedra Petri* am 18. Jan., und so kam es auch unter diesem Datum

²⁸ A. S. Mazochi, *In vetus marmoreum s. Neapolitanae ecclesiae Calendarium commentarius* (Neapoli 1744) I 49 ff.

in das Hieronymianum. Der Bearbeiter des Archetypus unserer Hss., der um 600 seinen Text herstellte, oder vielleicht auch schon ein etwas früherer Bearbeiter eines Exemplares, das den Text des gallischen Archetypus beeinflusste, fügte zur Erklärung der Feier an den beiden verschiedenen Tagesdaten zum 18. Jan. die Stadt Antiochien, zum 22. Febr. die Stadt Rom als lokale Bezeichnung der jedesmaligen Stuhlfeier hinzu. Aus der Apostelgeschichte wußte er, daß der hl. Petrus in Antiochien gewesen war, und auch spätere Schriften hoben diese Tatsache hervor; und die römische *sedes Petri* hatte ja die größte Bedeutung in der Kirche. So lag jene Unterscheidung der beiden gleichen Festfeiern für den betreffenden Interpolator nahe. Seine Angaben hierüber beruhen auf keinerlei liturgischer Überlieferung; sie sind, was die Einfügung der beiden Städte angeht, durchaus willkürlich. Kein einziges liturgisches Buch des ganzen Mittelalters hat zugleich die Festfeier an beiden Tagen; sie findet sich, wie wir sahen, in einzelnen alten gallikanischen Büchern nur am 18. Jan., in allen spätern nur am 22. Febr. Die Zusätze im Hieronymianum in den beiden Tagestexten, die dann auch in spätere Martyrologien übergingen, übten auf die tatsächliche Praxis der Liturgie ebenfalls keinen Einfluß aus; es blieb bei dem einen Festtag, dessen Gegenstand der Primat des Apostelfürsten und dessen Einsetzung war. So wurde in der Berner Hs. des Hieronymianums die Festnotiz des 18. Jan. später ausradiert, weil sie dem tatsächlichen Bestande nicht entsprach. Erst Papst Paul IV. führte bekanntlich die Feier an beiden Tagen ein, wie die Martyrologien diese nach dem Hieronymianum aufgenommen hatten: die römische Stuhlfeier am 18. Jan., die antiochenische am 22. Febr.²⁹ Das Meßformular ist für beide Tage das gleiche; es entspricht in den drei Orationen dem fränkischen Gelasianum.

II.

Am achten Tag nach der Stuhlfeier Petri des 18. Jan., am 25. Jan., hat das Martyrologium Hieronymianum folgende Festnotiz über den hl. Paulus³⁰:

Eptern. — VIII kl.

Nicomedia biti

Romae translatio pauli apostoli

Kartagine donati secundi . . .

Bern. — VIII KL. FEB.

Nicomedia Biti.

Aruernus praeiecti martyris.

Romae translatio *et conversio* pauli apostoli *in damaso* (sic)³¹

Chartagine donati secundi . . .

²⁹ Vgl. die Anmerkung des Baronius in seiner Ausgabe des römischen Martyrologiums zum 18. Jan. (ed. Venetiis 1609, 45 f.).

³⁰ Ed. De Rossi-Duchesne [13].

³¹ Die kursiv gedruckten Worte sind von einer zweiten spätern Hand am Rande nachgetragen worden.

Der *Wissenb.* hat den Text:

VIII KL. FEBROA.

Nicomedia viti Romę translatio pauli apostoli castige donati secundi...
(*Conversio sancti Pauli. et sancti proiecti martyris*)³².

Andere Textzeugen brauchen wir nicht zu berücksichtigen. Aus der Textüberlieferung der drei obigen Hss. ergibt sich, daß im Archetypus unserer Rezensionen an diesem Tage an erster Stelle das Fest des hl. Vitus eingetragen war, und dann folgte an zweiter Stelle die Festnotiz: *Romae translatio Pauli apostoli*, wie sie die Echternacher Hs. und der erste Text der beiden andern Exemplare bieten. Der hl. Praeiektus war in der Vorlage des *Bern.* an den Rand gesetzt worden und erhielt durch den Schreiber der Hs. Aufnahme in den Text. Wir beschäftigen uns nur mit dem Feste des hl. Paulus, das unter Rom steht und als *translatio* bezeichnet wird. Welches ist der Sinn und der Ursprung dieser Feier?

Zur Beantwortung der Frage sind an erster Stelle naturgemäß die liturgischen Bücher von Rom zu befragen. Und hier stellen wir die auf den ersten Blick merkwürdige Tatsache fest, daß kein einziges stadtrömisches Sakramentar oder Lektionar das Fest kennt und daß auch keine weitere liturgische oder andere Quelle aus der Zeit vom 4. bis 9. Jh. irgendeine Spur dieser Festfeier für Rom enthält. Dennoch wollen die Forscher, die sich in der letzten Zeit mit der Frage beschäftigten, in jener Angabe des Hieronymianums ein lokales stadtrömisches Fest sehen. Sie bringen es in Zusammenhang mit der von ihnen angenommenen zeitweiligen Bergung der leiblichen Überreste der beiden Apostel Petrus und Paulus an der via Appia *ad Catacumbas*, wo bald nach der Mitte des 3. Jh. die in jüngster Zeit entdeckte *memoria* der Apostel, unter dem Boden der jetzt nach dem hl. Sebastian benannten *basilica apostolorum*, geschaffen worden war³³. In eingehender Weise hat zuletzt Duchesne die Frage behandelt in einer zusammenfassenden Arbeit über die eben erwähnte Entdeckung der Memoria der Apostelfürsten³⁴. Er nimmt ohne weiteres an, daß *translatio* nur im Sinne einer Übertragung der Gebeine des hl. Paulus verstanden werden kann, woraus sich von selbst ergibt, daß eine solche nur in Rom geschehen konnte, das Fest daher römischen Ursprunges sei; er nimmt weiter an, daß die gallischen Verfasser von Martyrologien, die es im Hieronymianum fanden, es durch ein Fest der Bekehrung des hl. Paulus

³² Diese Worte wurden von einer zweiten Hand zwischen die zweite und dritte Zeile des ersten Textes eingefügt.

³³ Vgl. A. de Waal, *Die Daten über den hl. Apostel Paulus im Martyrol. Hieronymianum* (Röm. Quartalschr. 15 [1901] 244 ff.); Kellner, *Heortologie* ⁸ 217 Anm. 3.

³⁴ L. Duchesne, *La „Memoria apostolorum“ de la via Appia* (Atti della Pont. Accademia Romana di Archeologia, Memorie, ser. III, vol. I, parte I [1923] 20—22).

ersetzen, das so in den Ländern des gallikanischen Ritus aufkam und unter dem 25. Jan. in gallikanischen liturgischen Büchern angegeben ist. Eine Übertragung der Gebeine des hl. Paulus in Rom ist aber nicht denkbar nach dem Bau der konstantinischen Basilika über dem Grabe des Völkerapostels an der via Ostiensis. Der vergrößerte Neubau der Basilika am Ende des 4. Jh. gab zu keiner Übertragung der leiblichen Überreste des hl. Paulus Anlaß. Im J. 336 oder spätestens 354, nach der „*Depositio martyrum*“ des Chronographen, ruhten die Gebeine des Völkerapostels an der Ostiensischen Straße und sind darnach nie mehr transferiert worden. Die am 25. Jan. gefeierte *translatio* muß also vor jenem Datum erfolgt sein; man denkt sofort an die rätselhafte Beisetzung der Apostel *ad Catacumbas*: alles erklärt sich mit der Annahme, daß die *translatio* des 25. Jan. die Überführung der Überreste des hl. Paulus von der Appischen Straße nach der via Ostiensis ist³⁵.

Allein diese Erklärung stößt auf sehr große Schwierigkeiten. Schon die Tatsache, daß keine einzige liturgische Quelle aus Rom bis zum 9. Jh. etwas von einem Feste des hl. Paulus am 25. Jan. weiß, und daß später an diesem Tage die Bekehrung des Völkerapostels durch die aus dem Frankenreiche stammenden Sakramentarien in Rom eingeführt wurde, spricht dagegen. Auch Duchesne gibt zu, daß das Fest in Rom von geringer Bedeutung war, eben weil es in den liturgischen Büchern nicht vorkommt; aber dann ist wieder schwer zu erklären, warum es zu Anfang des 5. Jh. im stadtrömischen Festkalender gestanden hätte, aus dem es nach Duchesne in das Hieronymianum kam. Denn gerade in einem lokalen Festkalender werden doch nur diejenigen Feste verzeichnet, die auch tatsächlich in besonderer Weise gefeiert wurden, und zwar gilt das nachweislich für die römischen Feste, die in der ersten Bearbeitung des Hieronymianums erscheinen und aus dem stadtrömischen Kalender stammen. Ein Fest des hl. Paulus, in seiner prächtigen Basilika an der Ostiensischen Straße im 4. Jh. gefeiert, hätte aber sicher eine derartige Bedeutung gehabt, daß es auch ein eigenes Meßformular in dem Sakramentarium bekommen hätte; und wenigstens in der Basilika des hl. Paulus wäre es auch ohne Zweifel festgehalten worden. Es findet sich aber, wie bemerkt, in keiner römischen liturgischen Quelle eine Spur davon. Auch ist der Ausgangspunkt der Hypothese nicht vollständig sicher. Denn der feste Nachweis, daß tatsächlich die sterblichen Überreste der beiden Apostelfürsten um 258 an die via Appia *ad Catacumbas* gebracht wurden und dort eine Reihe von Jahren ruhten, konnte bisher noch nicht erbracht werden, wenn auch die Möglichkeit der Übertragung dorthin besteht. Aber angenommen, die Gebeine der beiden Apostel wären *ad Catacumbas* geborgen und von dort

³⁵ „Tout s'explique très bien en admettant que la translation de saint Paul qui est marquée au martyrologe soit celle qui, de la voie Appienne, amena sur la voie d'Ostie les restes de l'illustre apôtre des Gentils.“ L. c. 21.

später wieder an ihre ursprünglichen Grabstätten zurückgebracht worden, so könnte man daraus nicht ohne weiteres folgern, daß diese Übertragung durch ein besonderes Fest gefeiert worden sei, da es sich ja nur um eine zeitweilige Bergung aus besondern Gründen an der via Appia handelte und die Gebeine dann wieder in ihre eigentlichen Ruhestätten zurückkamen; und aus diesem Anlaß neben dem feierlichen Gedächtnistage des 29. Juni, der ja in St. Paul ebenso gefeiert wurde wie in St. Peter, ein besonderes Fest in St. Paul einzuführen, liegt kein genügender Grund vor, besonders nicht in so früher Zeit wie zu Beginn des 4. Jh., unter Konstantin dem Großen. Daher findet sich auch im Hieronymianum kein entsprechendes Fest für den hl. Petrus. Und da beide Apostel in dem Denkmal *ad Catacumbas* verehrt wurden, so hätten die Gebeine des hl. Petrus ebenfalls dort zeitweilig geruht und wären von dort in die Grabstätte im Vatikan, wenigstens beim Bau der Basilika über dem Grab im Vatikan, zurückgebracht worden. Diese Translation hätte dann ebenfalls eine jährliche Gedächtnisfeier haben müssen, falls am 25. Jan. in Rom wirklich eine Übertragung der Gebeine des hl. Paulus gefeiert worden wäre. Denn daß eine derartige Feier nur für den hl. Paulus und nicht auch für den hl. Petrus bestanden habe, wenn das Fest diese Bedeutung gehabt hätte, ist angesichts der Stellung des Apostelfürsten in der römischen Kirche nicht anzunehmen. Wenn daher das Fest des 25. Jan. im stadtrömischen Kalender gestanden hätte und aus diesem in das Hieronymianum übergegangen wäre, so müßte man annehmen, daß ein entsprechendes Fest des hl. Petrus ebenfalls in jenem Kalender verzeichnet gewesen wäre, und es läßt sich nicht erklären, wie dieses dann keine Aufnahme in das Hieronymianum gefunden hätte.

So ist das Fehlen einer Translation des hl. Paulus in allen römischen liturgischen Büchern leicht verständlich, und der Schluß drängt sich auf, daß ein solches stadtrömisches Fest niemals bestanden hat. Es ist daher notwendig, nach einem andern Ursprung der Festnotiz des 25. Jan. im Hieronymianum zu suchen.

Wenn wir uns zu den liturgischen Büchern des gallikanischen Ritus wenden, so finden wir hier am 25. Jan. das den rein römischen Quellen unbekannte Fest der Bekehrung des hl. Paulus. Das sog. *Missale Gothicum* (cod. Vatic. Reg. 317 des 8. Jh.) enthält das Formular für die Festmesse, die nach der ganzen Reihenfolge der vorhergehenden und nachfolgenden Feste und nach dem Zeugnisse der alten gallikanischen Kalender nur für diese Feier des 25. Jan. bestimmt gewesen sein kann³⁶. Alle Gebete und Lesungen, wie die *Immolatio*, die alle nach dem gallikanischen Meßritus angeordnet sind, beziehen sich nur auf die Bekehrung des hl. Paulus und seine Berufung zum Apostelamte. Diese gallikanische Feier stimmt vollständig überein

³⁶ Mabillon, *De Liturgia gallicana* 225 ff.; bei Migne P. L. 72, 255.

mit den Zusätzen zu dem rein römischen Sacramentarium Gregorianum. Dieses selbst enthält das Fest nicht, weil es in Rom nicht gefeiert wurde; allein der „Appendix“ bietet eine Präfation gallikanischen Ursprungs für das Gedächtnis von Pauli Bekehrung am 25. Jan. Daraus ergibt sich, wie bekannt, daß dieses Fest vor Einführung des römischen Sakramentars Papst Hadrians im fränkischen Reiche bekannt und allgemein in Übung war. Deshalb ward es beibehalten, obgleich es im römischen Meßbuch fehlte. So bietet ebenfalls das Sacramentarium Gelasianum in seiner fränkischen Überlieferung die Festmesse der *Conversio s. Pauli* am 25. Jan.; aber die Gebete entsprechen dem römischen Gebrauche, wie er für die Meßfeier durch das römische Gelasianum und das Gregorianum im Frankenreiche aufgekommen war; die Texte und die Zahl der Gebete sind daher verschieden von denen, die sich im Missale gothicum finden³⁷. Auch das von H. Ménard veröffentlichte römisch-gallikanische Sakramentar mit gregorianischer Grundlage enthält naturgemäß das Meßformular für dieses Fest³⁸. In den abgekürzten Martyrologien, die im Frankenreich in Gebrauch waren, und ebenso in den Kalendarien, die bloß die in der betreffenden Kirche wirklich gefeierten Feste angeben, erscheint die Festangabe ebenfalls regelmäßig³⁹. In dem Martyrologium Gellonense heißt es unter dem 25. Jan.: *Beati Pauli apostoli conversio in Damasco*⁴⁰, entsprechend der Rubrik des Meßformulars im fränkischen Gelasianum: *Conversio sancti Pauli apostoli in Damasco*⁴¹. Diese Formulierung steht in Zusammenhang mit dem Zusatze, den eine zweite Hand in die Tagesnotiz der Berner Hs. des Hieronymianums einfügte (s. oben S. 58). In den Texten der Kalendarien finden wir bald die Bezeichnung der Feier als *translatio S. Pauli apostoli*, bald als *conversio S. Pauli*; beide Angaben beziehen sich auf das gleiche Fest der Bekehrung des hl. Paulus, da nur dieses in den Sakramentarien und Lektionarien, die in den betreffenden Kirchen gebraucht wurden, enthalten ist; von einer Übertragung der Gebeine des Völkerapostels ist in diesen liturgischen Büchern keine Spur zu finden.

Hier haben wir somit ein dem gallikanischen liturgischen Gebrauche eigentümliches Fest: die *Conversio s. Pauli*, das der römischen Liturgie unbekannt war, das aber im fränkischen Reiche erhalten blieb auch nach Einführung der stadtrömischen liturgischen Bücher.

³⁷ *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung*, ed. Mohlberg 25, N. 31. *Le Sacramentaire Gélisien d'Angoulême*, ed. Cagin 11¹, N. XXX.

³⁸ Bei Migne P. L. 78, 44.

³⁹ Vgl. die Texte bei Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum* III (Paris 1717) 1551 ff.

⁴⁰ Quentin, *Les Martyrologes historiques* 327; vgl. die Bemerkung S. 325.

⁴¹ *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung*, hg. von Mohlberg 25, N. 31.

Aus Rom kann das Fest nicht stammen, da es hier noch im 8. Jh. nicht gefeiert wurde und auch keine Spur von einer derartigen Feier in der vorhergehenden Zeit vorhanden ist. Wir haben somit ein dem gallikanischen Ritus eigentümliches Fest, das unabhängig von dem römischen Kalender und liturgischen Gebrauch in Ländern jenes Ritus eingeführt wurde.

So erhebt sich die Frage, ob die Festnotiz im Martyrologium Hieronymianum am 25. Jan.: *Romae translatio Pauli apostoli* sich auf diese gallikanische Feier beziehen kann und durch sie veranlaßt wurde. Ich glaube, diese Frage muß bejaht werden. Schon das Zusammentreffen der Daten weist darauf hin. In den gallikanischen Sakramentarien findet sich an jenem Datum ein Fest des hl. Paulus, die Bekehrung des Völkerapostels, das im 7. und 8. Jh. sicher im fränkischen Reiche und wohl auch in Oberitalien begangen wurde, während die römische Liturgie in derselben Zeit an diesem Datum kein Fest zu Ehren des hl. Paulus kennt. Das legt doch sicher den Schluß nahe, daß in das Hieronymianum, das uns nur durch den gallischen Archetypus überliefert ist, die Festnotiz aus einem gallikanischen Festkalender übernommen wurde. Das Wort *translatio* kann ohne Zweifel in dem Sinne von Überführung, Veränderung auch in nicht-materieller Bedeutung, daher auch von „Bekehrung“ verstanden werden. In meiner Arbeit über den stadtrömischen Festkalender habe ich dafür bereits auf eine Stelle bei Tertullian hingewiesen, der das Wort *translatio* von Namensänderung braucht⁴². Der hl. Hieronymus gebraucht ohne weiteres das Verb *transferre*, wo er von der Bekehrung des hl. Paulus spricht: *Cum autem interfuisset neci martyris Stephani et acceptis a pontifice templi epistulis ad persequendos eos qui Christo crediderant Damascum pergeret, revelatione compulsus ad fidem quae in aetis apostolorum scribitur, in vas electionis de persecutore translatus est* (*De viris illustribus* c. 5). Man kann sogar auf den Text einer *Collectio* zu diesem Feste im Missale gothicum hinweisen, wo es heißt: *Deus qui apostolum tuum Paulum, insolentem contra christiani nominis pietatem, caelesti voce cum terrore perculsum, hodierna die vocationis eius mentem cum nomine commutasti . . . sic nobis, quaesumus, eius et mutationem et fidem colentibus . . . Commutare* wird hier in gleichem Sinne gebraucht wie oben *transferre* bei Tertullian und Hieronymus. *Translatio* kann somit im liturgischen Sprachgebrauch des alten gallikanischen Festkalenders die Bedeutung von „Überführung, Umänderung“ aus dem Judentum ins Christentum, aus dem Verfolger der Christusgläubigen zu einem Bekenner Christi haben. Man kann nicht dagegen geltend machen, daß in einzelnen Mar-

⁴² J. P. Kirsch, *Der stadtrömische Festkalender im Altertum* (1924) 133 Anm. 25: *Dum Moysi successor destinaretur, Auses filius Naue transfertur certe de pristino nomine et incipit uocari Iesus* (Tert., *Adv. Iudaeos* c. 9, ed. Oehler II 724).

tyrologien fränkischer Kirchen von einer *translatio corporis sancti Pauli* die Rede ist⁴³ oder die *translatio* neben der *conversio* in der Festnotiz angegeben wird⁴⁴. Denn die beiden Ausdrücke *translatio* und *conversio* wurden in den Kalendarien des Frankenreiches gleichzeitig gebraucht. Am verständlichsten war aber *conversio*, das wir auch in den Sakramentarien finden; daher erklärt sich der Zusatz im Text der Berner und in der Weißenburger Hs. des Hieronymianums (oben S. 58). So ist leicht begreiflich, daß die Bearbeiter von Martyrologien oder Kalendarien in späterer Zeit das *translatio* neben dem Ausdruck *conversio* im Sinne einer Übertragung von Gebeinen verstehen konnten, um so mehr, als an andern Tagen die Gedächtnisfeier der Übertragung von Reliquien von Märtyrern und der leiblichen Überreste hochverehrter Heiligen eben mit dem Wort *translatio* bezeichnet wurde. Dadurch lassen sich Texte wie die angegebenen leicht erklären; eine unüberwindliche Schwierigkeit gegen die ursprüngliche Verwendung von *translatio* im Sinne von Bekehrung ergibt sich nicht daraus. Auch die Ortsangabe *Romae* im Texte des Hieronymianums kann nicht gegen diese Annahme vorgebracht werden. Es handelte sich um ein Fest, das in weiten Gebieten der gallikanischen Liturgie begangen wurde, somit keinen lokalen Charakter hatte. Und da es sich um eine Gedächtnisfeier des Apostels Paulus handelte, lag es für einen Bearbeiter des Hieronymianums nahe, die Ortsangabe *Romae* beizufügen, wo sich das Grab des Völkerapostels befand. Wie der Verfasser des gallischen Archetypus unserer Hss. oder ein Vorgänger von ihm in ähnlichen Fällen vorgehen konnte, dafür bietet das oben behandelte Fest der Kathedra des hl. Petrus ein typisches Beispiel. In ähnlicher Weise konnte er auch beim Feste des 25. Febr. *Romae* an die Spitze der Festnotiz stellen.

Als Ergebnis dieser Untersuchung scheint sich mir somit herauszustellen: Im alten gallikanischen Ritus wurde in Norditalien und Gallien am 25. Jan. das Fest der Bekehrung des hl. Paulus und seine Berufung zum Apostolate gefeiert. Es war eine jenem Ritus eigene Feier, die unabhängig vom römischen Festgebrauch eingeführt wurde, da man in Rom an diesem Datum kein Fest des hl. Paulus kannte, auch keine Gedächtnisfeier einer Überführung der Gebeine des Völkerapostels aus der Stätte *ad Catacumbas* in die Grabbasilika des hl. Paulus an der *via Ostiensis*. Die Festnotiz *Romae translatio Pauli apostoli* im

⁴³ In einem abgekürzten Texte des Hieronymianums in einer ehemals zu St. Germain d'Auxerre aufbewahrten Hs.: *VIII kal. Februarii Romae translatio corporis Sancti Pauli apostoli. Praeieci martyris*. Martène et Durand, a. a. O. 1552.

⁴⁴ Im Martyrologium von Saint-Remy in Reims: *Natale sancti Proiecti martyris. Eodem die conversio sancti Pauli, translatio ipsius*. — In einem Martyrologium der Reimser Kathedrale aus dem 13. Jh.: *Conversio sancti Pauli apostoli; et Romae translatio corporis eiusdem*. Vgl. Ul. Chevalier, *Sacramentaire et martyrologe de l'abbaye de Saint-Remy* (Bibliothèque liturgique VI) 2, 28.

Martyrologium Hieronymianum bezeichnet jene gallikanische Feier der Bekehrung und Berufung des Völkerapostels. Ob sie zum Urtext des Hieronymianums gehörte, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Jedenfalls stand sie im Archetypus unserer Rezensionen, der um 600 in Gallien verfaßt wurde, und sie kann schon vorher von einem Bearbeiter des Urtextes in Oberitalien oder Gallien eingefügt worden sein. Das Hieronymianum ist die älteste Bezeugung des Festes; es geht daraus hervor, daß dieses im 6. Jh. in Gebrauch war, und es liegt kein Hindernis im Wege, seinen Ursprung bis ins 5. Jh. hinaufzurücken. In Rom war eine entsprechende Feier im 7. und 8. Jh. völlig unbekannt, während sie sich in den gallikanischen liturgischen Büchern des Frankenreiches in dieser Zeit allgemein vorfindet.

III.

Das Ergebnis, zu dem die Untersuchung über die beiden Apostelfeste der Stuhlfeier Petri am 18. Jan. und der Bekehrung Pauli am 25. Jan. geführt hat, legt von selbst den Gedanken nahe, daß diese beiden Feste in naher Beziehung zueinander stehen. Es ist kaum zufällig, daß in einem Abstand von genau acht Tagen in gallikanischen Kreisen im 6. Jh. das Gedächtnis der Berufung des hl. Petrus zum Oberhaupte der Apostel und der Kirche und die Bekehrung des hl. Paulus und damit seine Berufung zum Apostel gefeiert ward. Die oben (S. 54 f.) erwähnten Gebetstexte der Messe zum Feste der *Cathedra s. Petri* im Sacramentarium gallicanum von Bobbio zeigen den Festcharakter des 18. Jan. (*Petrus caput Ecclesiae, pontificalis cathedrae dignitas*); die Orationen zur Messe des 25. Jan. im sog. Missale gothicum weisen auf die *vocatio* des Apostels hin, sowohl in der *Collectio* (s. oben S. 63) als auch in dem Gebete *ad pacem*, wo von *hodierna die vocationis eius de coelis* die Rede ist⁴⁵. So stehen auch in dem Inhalte der Feier beide Festtage in Parallele zueinander: es ist die Einsetzung beider Apostel in ihr besonderes Amt durch Christus, deren Gedächtnis begangen wird. Man kann darum wohl den Schluß ziehen, daß beide Feste etwa gleichzeitig in die gallikanische Liturgie eingeführt wurden und erst später der Einfluß der römischen Stuhlfeier des 22. Febr. in den verschiedenen Gebieten des gallikanischen Ritus die Verlegung dieses Festes vom 18. Jan. auf den 22. Febr. zur Folge hatte.

Unter welchem Einflusse diese beiden Feiertage im Januar entstanden sind und warum das Datum des 18. Jan. für die Berufung des hl. Petrus als Haupt der Kirche und der Oktavtag für die Berufung des hl. Paulus zum Apostel durch seine wunderbare Bekehrung in Damaskus gewählt wurde, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Man könnte vielleicht auf die in orientalischen Liturgien gefeierten Apostelfeste nach Weihnachten hinweisen. In Kleinasien und andern

⁴⁵ Missale gothicum ed. Mabillon, *Liturgia gallicana* 225 f.

Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 5.

Teilen der griechischen Kirche wurden im Anschluß an das Geburtsfest des Herrn Ende des 4. Jh. bekanntlich folgende Feste begangen: 26. Dez. St. Stephan; 27. Dez. die Apostel Johannes und Jakobus; 28. Dez. die Apostel Petrus und Paulus. Bei den Armeniern, die Weihnachten am 25. Dez. nicht kannten, sondern an diesem Datum das Fest des Königs David und des hl. Jakobus „Bruders des Herrn“ begingen, finden sich am 26. Dez. der hl. Stephanus, am 27. Dez. Petrus und Paulus, am 28. Jakobus und Johannes. Die Nestorianer setzten das Gedächtnis von Petrus und Paulus auf den zweiten Freitag nach Epiphanie fest⁴⁶. Die gallikanische Liturgie entnahm dem griechischen Kalender das Fest der beiden Apostel Jakobus und Johannes am 27. Dez., das sowohl im Sakramentar von Bobbio wie im Missale gothicum und im Lektionar von Luxeuil mit eigenen Formularen vertreten ist, während der stadtrömische Ritus an diesem Tage nur den hl. Johannes feiert. Hier offenbart sich somit griechischer Einfluß im Kirchenjahr der Länder gallikanischen Gebrauchs. Nun finden wir bei den Griechen im 4. Jh. am folgenden 28. Dez. die Apostel Petrus und Paulus. Für das gemeinsame Gedächtnis der Apostelfürsten an ihren Grabstätten in Rom war aber in der ersten Hälfte des 4. Jh. und wohl schon seit dem 3. Jh. der 29. Juni der hergebrachte Feiertag, und dieser hat sich ohne Zweifel frühzeitig im Abendlande mit der liturgischen Verehrung der Apostelfürsten von Rom aus verbreitet. So konnte die Feier der beiden Apostel am 28. Dez. keinen Eingang finden in den Ländern des gallikanischen Ritus: die gallischen liturgischen Bücher enthalten an diesem Datum das Fest der Unschuldigen Kinder, wie auch die römischen; nur in den Büchern der spanisch-mozarabischen Liturgie findet dieses Fest erst am 8. Jan., zwei Tage nach Epiphanie, statt⁴⁷. Aber es wäre nicht undenkbar, daß dieses feierliche Gedächtnis der Apostel Petrus und Paulus am 28. Dez. in der griechischen Liturgie des ausgehenden 4. Jh. den Anstoß gegeben hat, in Oberitalien und in andern Gegenden des gallikanischen Gebrauchs dafür im Januar die beiden Feste der Berufung des hl. Petrus zum Haupte der Apostel und des hl. Paulus zum Apostel einzuführen und für sie die Zeit zwischen Epiphanie und dem Beginn der Quadragesima festzusetzen.

Die römischen wie die gallikanischen Sakramentarien und Lektionarien haben alle das Fest der Epiphanie, das bekanntlich orientalischen Ursprunges ist, aber seit Ausgang des 4. Jh. rasch im ganzen Abendlande Eingang fand. Die gallikanische Liturgie hatte außerdem am 1. Jan. das Fest der Beschneidung, das in den römischen Quellen des 7. und 8. Jh. noch fehlt. So waren von Weihnachten an die Tage bis Epiphanie und auch die ersten Tage nach Epiphanie, das wohl früh-

⁴⁶ Duchesne, *Origines du culte chrétien* ⁵ 281 f.

⁴⁷ Vgl. die Übersicht bei H. Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom* 54—55.

zeitig eine Nachfeier oder eine Oktav erhielt, besetzt. Im 6. Jh. finden wir in Gallien dann um die Mitte Januar ein Fest der Gottesmutter Maria. Im Lektionar von Luxeuil folgt es dem zweiten Sonntag nach Epiphanie; im Sakramentar von Bobbio steht es zwischen Epiphanie und der Quadragesima, nach dem Feste der *Cathedra Petri*; im Missale gothicum zwischen Epiphanie und dem am 21. Jan. begangenen Feste der römischen Märtyrin Agnes⁴⁸. Das Martyrologium Hieronymianum setzt dieses gallikanische Muttergottesfest auf den 18. Jan., zugleich mit der *Cathedra Petri*, in der Rezension der Echternacher Handschrift (oben S. 49). So könnte im Anschlusse an dieses Fest der Gottesmutter, als des Gedächtnistages der Mutter Jesu Christi nach den Festen von Weihnachten und Epiphanie, die Feier der Einsetzung des hl. Petrus zum Oberhaupt der Kirche (*Cathedra*) auf den 18. Jan. festgesetzt worden sein und ihr entsprechend am Oktavtage, dem 25. Jan., die Gedächtnisfeier der Bekehrung und der Berufung des hl. Paulus zum Apostel. Diese Beeinflussung durch griechische liturgische Gebräuche bei Einführung der beiden Feiertage in Ländern der gallikanischen Liturgie ist wohl nicht unmöglich, angesichts der vielen Parallelen zwischen dem gallikanischen Ritus und orientalischer Liturgie.

Wie es nun auch sei bezüglich der Einflüsse, die jene beiden Feste veranlaßten, als Hauptergebnis der vorstehenden Untersuchung scheint mir festzustehen, daß die Festtage der Stuhlfeier Petri am 18. Jan. und der Bekehrung des hl. Paulus am 25. Jan. rein gallikanischen Ursprunges sind und nicht auf stadtrömischen Einfluß zurückgehen, da die rein römische Liturgie des Altertums sie nicht kennt. Und weiter, daß das Fest des 25. Jan. von Anfang an und immer nur als Bekehrung und Berufung zum Apostelamt des hl. Paulus begangen wurde, indem eine Gedächtnisfeier einer Übertragung der Gebeine des Völkerapostels weder für Rom noch für die Länder der gallikanischen Liturgie nachweisbar ist. Beide Feste bestanden im 6. Jh., wie durch die entsprechenden Festnotizen des Martyrologium Hieronymianum bewiesen wird.

⁴⁸ Vgl. Duchesne, *Origines du culte chrétien* ⁵ 285.

Handschriftliches zu Alkvins Ausgabe des Sacramentarium Gregorianum.

Von Hans Lietzmann (Berlin).

In den *Miscellanea Ehrle* II (1924) 141—158¹ habe ich eine Studie über alte Handschriften des Gregorianischen Sakramentars vorgelegt, die sich auf Stichkollationen von vier in meiner Ausgabe noch nicht verwerteten Kodizes stützt. Zu dem im Jahre 812 aus dem Aachener Musterexemplar abgeschriebenen Kodex von Cambrai (= C) treten noch die vortreffliche Wiener Handschrift lat. 1815 (= W) aus der ersten Hälfte des IX. Jh., der Veronensis 86 (= V) aus der Mitte und die Hs. von Nonantola (= N), jetzt Paris. lat. 2292, aus der zweiten Hälfte desselben Jahrhunderts. Alle diese Zeugen beweisen durch die Notiz *ex authentico libro bibliothecae cubiculi scriptum*, daß sie aus jenem Aachener Archetyp abgeleitet sind.

Dieser ersten Klasse tritt eine zweite gegenüber, die fast mit Sicherheit als Werk Alkvins angesprochen werden kann: sie ist daran kenntlich, daß sie jene Ursprungsnotiz nicht hat, dafür aber am Ende einen mit *hucusque* beginnenden Prolog bietet, dem ein umfangreicher Anhang liturgischer Gebete und Formeln folgt. In meiner Ausgabe hatte ich den Vatic. Ottob. 313 (= O) aus der ersten Hälfte des IX. Jh. zugrunde gelegt, in den *Miscellanea Ehrle* den Florent. Laurent. Aedil. 121 (= L) saec. X herangezogen. Als diese Arbeit bereits in Druck war, erhielt ich durch die überaus große Liebenswürdigkeit des Herrn Pater Dr. Louis Mariès in Paris Stichkollationen von drei Pariser Handschriften, und seine freundliche Vermittelung verschaffte mir auch analoge Mitteilungen über die Handschrift von Autun durch den Seminarpräfekten Herrn Pater Bonnetaire: alle diese Kodizes gehören der Alkvinklasse an, so daß ich nunmehr in der Lage bin, die wesentlichsten Hilfsmittel zur Rekonstruktion der Alkvinausgabe des Gregorianums kritisch zu würdigen. Beiden Herren, die mir dazu verholten haben, sei auch an dieser Stelle herzlich Dank gesagt. Die neu herangezogenen Hss. sind folgende:

M = Autun, Bibliothèque municipale 19, früher bibl. du séminaire 19^{bis} (L. Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires* [1886] p. 96, V. Leroquais, *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France* [Paris 1924] Vol. 1 p. 14), geschrieben um 845 für das Kloster Marmoutier

¹ Vgl. unten im Literaturbericht (261f.).

bei Tours. Die Hs. ist ein gutes Beispiel der Kalligraphenschule von Tours. Der Inhalt entspricht völlig dem Ottobonianus, auch hinsichtlich der Appendix Alkvins. Am Ende folgt dann noch eine große Sammlung gelasianischer Messen (s. Leroquais 1, 15).

A = Sacr. von Arles, jetzt Paris. lat. 2812 (Delisle p. 151, Leroquais 1, 59), wohl um 860 geschrieben, da die vorangestellte alte Liste der Bischöfe von Arles bis auf Rotlandus geführt ist, der 855–869 amtierte. Ich habe bereits in meiner Ausgabe p. XXIV darauf hingewiesen, daß der in der *Missa tempore synodi pro rege dicenda* (App. nr. 65 resp. 66) genannte *Ludovicus* nicht, wie Delisle und nach ihm auch Leroquais annimmt, Ludwig der Blinde von Aquitanien (890 ff.) zu sein braucht — was ja mit der durch die Bischofsliste gegebenen Datierung streiten würde —, sondern vermutlich Ludwig der Fromme, dessen Name bereits in der Vorlage stand. Denn auch im Cod. Zürich 43 aus Reichenau (Delisle 169), der im X. Jh. geschrieben ist, begegnet der Name Ludwig an derselben Stelle, und ebenso im Sakramentar von Beauvais, Paris. lat. 9429 (Delisle 180 f.) aus dem X. Jh.: da schlägt Leroquais 1, 69 vor, an Ludwig IV. Transmarinus (935–954) zu denken. Ist es nicht wahrscheinlicher, denselben Ludwig für die gemeinsame Grundlage in Anspruch zu nehmen? Der Inhalt ist für das gregorianische Korpus und für den alkvinschen Anhang fast völlig gleich dem des Ottobonianus. Am Anfang und Ende fehlen Blätter.

G = Sacr. der Bibliothèque S. Geneviève 111 (BB 1. in fol. 20) zu Paris, geschrieben unter Bischof Hadebert von Senlis 871–c. 900 (Delisle 143), wohl im Jahre 880, da im Kalender die Notiz steht (Delisle 323, Leroquais 32): *II idus decembris regnante Karlomanno rege anno II fuerunt XI anni ordinationis Hadeberti episcopi indictione IIII* (d. h. am 12. Dez. 880). Diese Bemerkung steht als Nachtrag von erster Hand am Ende des Kalenders: im Kontext stand an der entsprechenden Stelle bei *II id.* eine analoge Notiz, vermutlich mit einem früheren Datum, etwa dem der Ordination, die aber ausradiert ist. Die Zusätze zum Korpus der gregorianischen Gebete sind nicht unbeträchtlich. Der Prolog *hucusque* wird nur zur Hälfte (bis *edita patribus*) mitgeteilt, auch der Anhang hat flache Varianten (Leroquais 1, 34).

H = Sacr. von Corbie, jetzt Paris lat. 12 050 (Delisle 122, Leroquais 1, 25), geschrieben von *Rodradus* nach seiner am 4. März 853 durch Bischof Hilmerad von Amiens (849–871) erfolgten Priesterweihe. Leroquais 1, 26 teilt die geringen Abweichungen des Inhalts von dem normalen gregorianischen mit. Auch der Anhang stimmt mit dem des Ottobonianus. Es folgten danach noch eine große Reihe von Votiv- und Heiligenmessen (Leroquais 27 f.).

In meiner Ausgabe war bereits der Codex Vat. Reginae 337 (= r) saec. IX in dem Abdruck von H. A. Wilson, *The Gregorian Sacramentary under Charles the Great* (Henry Bradshaw Society Vol. 49) als Hilfszeuge der ersten Klasse herangezogen, und als weiterer, wenn auch stark überarbeiteter Vertreter der Alkvinklasse fungierte die einer Kölner Handschrift entstammende Ausgabe des Pamelius von 1571 (= p). Es stehen also nunmehr zur Untersuchung der Textgestalt des *Gregorianums* folgende Zeugen zur Verfügung:

Für die erste *ex authenticò* abgeleitete Klasse

CWNVr

und für die zweite Klasse, deren Archetyp Alkvin — natürlich auch unter Zugrundelegung des Aachener Musterexemplars — geschaffen hat.

OMAGHLp.

In den *Miscellanea Ehrle* ist bereits der Nachweis geführt worden, daß CW die besten und im Zweifelsfalle ausschlaggebenden Vertreter der ersten Klasse sind, die also am treuesten die Eigenheiten des Aachener Exemplars widerspiegeln; und von diesen beiden ist C wiederum nicht nur der älteste, sondern auch meist der treueste Zeuge.

Es bleibt uns nun die Aufgabe, die Handschriften der zweiten Klasse auf ihre Bedeutung für die Gewinnung des ursprünglichen Textes der Alkvinausgabe zu prüfen. Ich gebe jeweils die Lesarten für die Stichstellen und füge, wo es möglich ist, auch die Varianten des Leonianischen (= Le) und Gelasianischen (= Ge) Sakramentars bei; Ge ist für gewöhnlich dem Vaticanus Reginae 316 gleichgesetzt, nur in besonderen Fällen unterscheide ich diesen Codex (als GeV) von dem Sangallensis, den K. Mohlberg 1918 herausgegeben hat (= GeS). App. ist die Alkvinische Appendix, zitiert nach Wilsons Ausgabe des Gregorianums.

Einen guten Einblick in die Zweiteilung der Überlieferung gewährt bereits der Text der Überschrift und des Ordo Missae.

I

In nomine domini incipit sacramentarium de circulo anni expositum a sancto Gregorio papa Romano editum ex authenticò libro bibliothecae cubiculi scriptum⁵ Qualiter missa Romana celebratur hoc est in primis introitum qualis fuerit statutis temporibus sive diebus festis seu cottidianis deinde Kyrie eleyson item dicitur Gloria in excelsis deo si¹⁰ episcopus fuerit tantum modo die dominico sive diebus festis a presbiteris autem minime dicitur nisi solo in pascha. Quando vero letania agitur neque Gloria in excelsis deo neque¹⁵ alleluia canitur. postmodum dicitur oratio deinde sequitur apostolum. item gradalem seu alleluia postmodum legitur evangelium. deinde offertorium et oratio super oblatam. [inde²⁰ dicit excelsa voce:] Per omnia saecula saeculorum. Amen.

II

liber sacramentorum OMGHLp
expositum om. OMGLp

editus OMGLp
ex authenticò — scriptum om. OMGHLp

gradalis OGH
offertorium OMGHLp
et + dicitur OMGHLp oblata OMLp
qua completa dicit sacerdos excelsa
voce: OMGLp

I: CVNr [W bricht hinter 5 scriptum ab]

1 incipit WVNr: hic Cm sacramentorium N(W*): sacramentorum C: liber sacramentorum Vr liber sacramentor[i]um W, i *eras. corr.*

2 exposito C expositus W^{corr.}

4 [ex auth. — scri]ptum: [—] *abgerissen in V* | editus W^{corr.}

7 introitum C introitū V introitus Nr

8 statutus N

8 seu . . . 9 sive Vr

9 cotidianis VNr

9 Kyrie eleyson N Kyrieleison V

13 solum VN

14 Laetania Nr

17 apostolum C: apostolus VNr

18 gradalem C: gradat V gradalis Nr

19 offerturium C: offertorium VNr

20 et + dicitur VNr

oblatam CNr obt V

inde — voce *om.* C: inde dicit e. v. V, inde dicit sacerdos e. v. r;

deinde dicitur N

II: OMGHLp [A fehlt]

1 in nomine domini *om.* MH

2 expositus H

4 editum *om.* H

7 fuerat G

stutis L* *corr. in* statutis L²

8 seu . . . 9 sive L

9 Kyrieleison G Kyri*eleison H *mit Rasur.*

11 episcopus + adpraesens G

12 prbo G

13 [d]icatur G |

solū H. |

14 pasca L Letania OL Laetania MGHp

15 in *om.* L

16 post *doppelt* L

17 sequitur *om.* H

apostolum OLp apostolus MHap¹ G

18 gradale p gradat M gr L | sive OGP

20 oblatam H oblt G

inde dicit sacerdos excelsa voce

H | sacerdos L

21 Rp. Amen ML, respondent omnes Amen H

Wir sehen deutlich die beiden Klassen auseinandertreten und jede innerhalb ihrer eigenen Überlieferung Varianten bilden. Statt dem ihm unverständlichen oder vielleicht ohne das i gelesenen *sacramentorium* setzte Alkvin *liber sacramentorum*, das ihm überflüssig erscheinende *expositum* strich er, und *editum* wurde auf *liber* bezogen und in *editus* korrigiert. Die Notiz *ex authentico*, die ja nicht im Aachener Original stand, sondern nur gewohnheitsmäßig in die direkten Kopien eingetragen wurde, blieb selbstverständlich weg. In den Orthographica Z. 16—20 finden sich einige herüber- und hinübergehende Varianten, was niemand wundern wird. Z. 20 dürfte C den alten Text bewahrt haben: Alkvin hat *dicitur* eingeschoben, und die Korrektur hat sich auch in die meisten Zeugen der ersten Klasse eingeschlichen. Auch in Z. 20 f. wird C das Echte bewahrt haben: der Text *per omnia* setzte ohne Einleitung ein. Das ist als zu hart empfunden und mannigfach

in Hss. der ersten Klasse verbessert worden. Aber bei den Zeugen des Alkvintextes sehen wir eine andere und einheitlich in OMGLp sich findende Überleitung: nur H, der bereits in Z. 2. 4. 20 aus der Reihe getreten ist, geht hier nach der ersten Klasse herüber. Wir werden auf die Sonderstellung dieses Kodex noch zurückkommen und wenden uns nun zu den Stichstellen.

Zunächst seien die Stellen genannt, an denen die beiden Klassen mit unverkennbarer Deutlichkeit auseinandertreten:

n. 7, 8 p. 11₁₆ *huius nos, domine, sacramenti semper natalis instauret* natalis CW(N)V, HL, GeV: *novitas natalis* OMAGp, GeS. Hier ist klar, daß Alvin *novitas* eingeschoben hat, und sein Text ist in OMAGp erhalten, auch in r und GeS eingedrungen. Nur H und L gehen nicht mit ihrer Familie, sondern mit der ersten Klasse. Aber das ist nur Schein; denn beide Hss. haben den auch ihnen unverständlichen Text an anderer Stelle zu bessern versucht: statt des folgenden *cuius natalis singularis* liest H ebenso wie GeS *c. nobilitas* s. und L *c. festivitas* s.

n. 11, 2 p. 14₇ *confidimus* OMAHLp, Nr: *scimus* CWV, G.

n. 14, 3 p. 16₂₋₃ *caelestis remedii (consortes)* OMAHLp, Nr: *caelestibus remediis* CW, G *caelestis remediis* V.

n. 17, 5 p. 17₁₆₋₁₇ *omnipotens deus* OMAGHLp, VNr: *domine deus noster* CW wie in der einzigen Parallele n. 97, 1, wo ohne Variante so gelesen wird.

n. 26, 2 p. 21₈ *nos* OMAGHLp, VNr: om. CW.

n. 28, 2 p. 22₁₇ *confidimus* OMAGHLp, r: *scimus* CWV [N fehlt] wie in der einzigen Parallele n. 11, 2.

n. 37, 3 p. 26₆ *nobis* OMAGHLp, r, LeGe: *in nobis* CWVN. Dieselbe Variante analog verteilt offenbar auch in den vier Parallelstellen n. 87, 6. 88, 6. 89, 6. 134, 3.

n. 38, 2 p. 27₃ *domine* om. OMAGHLp, r: *habent* CWVN, Ge.

n. 49, 4 p. 32₉ *et perpetuam benignitatem largire poscentibus* perpetuam benignitatem OMAGHLp, Vr: *perpetua C perpetuam W opem tuam* NLe Ge. Was ich hierzu in den *Misc. Ehrle* S. 147 bemerkt habe, wird durch die neuen Kollationen vollauf bestätigt: der Urtext war *opem tuam*, in der Vorlage wohl OPE TUA geschrieben, als PPETUA = *perpetua(m)* verlesen und so in CW erhalten. Den sinnlosen Text emendierte Alvin durch Konjekturen, indem er *benignitatem* zufügte; das bestätigen alle Zeugen seines Textes; die Lesart drang auch in Vr der ersten Klasse ein. Der Schreiber von N allein sah im Gelasianum nach und holte sich von dort die richtige Verbesserung.

n. 65, 4 p. 39, 4 *valeamus* OMAGHLp, VNr: *mereamur* CW.

n. 77, 5 p. 45₉₋₁₀ *permanens in visceribus nostris* om. OMA GL*, Nr: *habent* CWV, HL^{mg}p, Ge. Auch hier steht, wie *Misc. Ehrle* S. 155 ausgeführt ist, der Urtext in den besten Zeugen der ersten Klasse CWV erhalten: er stimmt mit dem Gelasianum überein; das hl. Öl wird bezeichnet als *permanens in visceribus nostris*, was natürlich nur Sinn hat, wenn es getrunken worden ist. Dementsprechend liest das Gelasianum auch kurz vorher, *ut... sit omni unguenti, tangenti, gustanti tutamentum mentis et corporis*. Ebenso unser W. Aber die andern Zeugen variieren wie folgt (p. 45₇₋₈): *unguenti tangenti gustanti* WGe *unguenti tangenti* MA^{3inmg} HL, CV(N)r *unguentum tangenti p unguenti* OG.

Dieser Tatbestand läßt sich nur deuten, wenn man ihn mit dem von 45₉₋₁₀ verbindet. Es ist unzweifelhaft, daß *permanens in visceribus nostris* im Archetyp stand und von Alkvin gestrichen ist: doch wohl aus dem sachlichen Grunde, weil er im Gegensatz zu der weitverbreiteten und im Gelasianum bezeugten Sitte das hl. Öl nicht als Genußmittel anerkannte. Dann entsteht eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß er auch bei den vorangehenden Verben redigierte und nur *unguenti* stehen ließ, während der Archetyp, wie CVNr bezeugen, *unguenti tangenti* hatte. Wir hätten dann in MA^{ms}HL eine Angleichung an die erste Klasse, in W eine Erweiterung nach dem Gelasianum zu erblicken.

n. 85, 2 p. 52₅₋₆ *iam tunc* OMAGHLp, VN, Ge: om. CW.

n. 85, 3 p. 52₅ *regenerationes* OMAGHLp, N: *generationes* CWVr, Ge.

n. 85, 7 p. 53₃₋₅ *cuius spiritus super te ferebatur, qui te de paradiso manare* OMAGHLp, V^{corr}, Nr: om. CWV*, Ge. In dieser Weiheformel für das Taufwasser (*Unde benedico te creatura aquae*) fehlen die Worte *cuius...manare* in allen Zeugen, die vom Gregorianum unabhängig sind: Gelasianum V p. 569 Mur. (das Gebet steht nicht in S). Sacr. von Bobbio n. 236 p. 73 ed. Lowe (= p. 849 Mur. 501^b Migne). Stowe-Missale f. 56^r p. 30 ed. Warner. Ordo Romanus VII bei Mabillon, *Museum Ital.* II (Mi 78, 973 ff.). Es ist wichtig, daß die Worte auch in der verkürzten Weiheformel des Taufwassers für Kranke fehlen, die Gelas. V p. 595 Mur. (vgl. Sacr. Bobbio n. 542 p. 165 Lowe = p. 953 Mur.) begegnet. Auch der Kontext selbst spricht gegen die Ursprünglichkeit der Worte, da der erste Gedanke (*cuius spiritus super aquas inter ipsa mundi primordia ferebatur*) bereits zu Beginn des vorausgehenden Gebetes *Deus qui invisibili potentia* zum Ausdruck gebracht ist. Wenn also hier im Text des Gregorianums die Worte in den besten Zeugen der ersten Klasse gleichfalls fehlen, so dürfen wir schließen, daß sie im Aachener Archetyp nicht gestanden haben, sondern von Alkvin zugefügt sind. Sämtliche Zeugen des Alkvintextes haben sie, und von da sind sie allmählich auch in andere liturgische Quellen übernommen worden, nicht nur in spätere Hss. der ersten Klasse wie Nr — bei V sehen wir, wie der Korrektor sie eingetragen hat, den Codex des Menardus (Gregor. opera ed. Bened. 3, 72^d): sondern auch in den Ordo Romanus vulgatus (Hittorp, *de divin. offic.* ed. Rom. 1591 p. 53^a) und das Pontificale des Magdalen College ed. Wilson (H. Bradshaw Soc. vol. 39) p. 176. Schließlich wurden sie allgemein angenommen — für Durandus, *Rationale* VI 82, 7 stehen sie fest — und sind ins heutige Missale übergegangen. — Wenn man nur wüßte, ob Alkvin sie frei erfunden oder aus einer andern Quelle geschöpft hat.

n. 85, 7 p. 53₆ *rigare* OMAGHLp, VN Ge Bobbio, Ordo Rom. VII und vulgatus: *rigari* CW Stowe.

n. 91, 2 p. 58₄ *pascitur* OMAGLp, Nr: *nascitur* CWV; *renascitur* Ge.

n. 157, 3 p. 91₁₇ *ut percepta* OMHP, r: *et percepta* L [A fehlt]: *percepta* CWVN, G. In Misc. Ehrle S. 146 (vgl. p. XXXIV f. meiner Ausgabe) ist gezeigt, daß die erste Klasse die Überlieferung, die zweite eine Konjekture Alkvins enthält.

n. 200, 3 p. 111₇₋₈ *ineffabilibus modis* OMAGHLp, Nr, Ge: om. CWV.

n. 200, 3 p. 111₉ *ad mundi edit* (*edidit* HL^{corr}, Ge) *ornatum* OMAGHL*p. Nr, Ge: *mundi edidit ad ornatum* CWV. Alkvin korrigiert in beiden Fällen nach dem Gelasianum.

n. 200, 10 p. 112_{4.5.6} *perveniat...videat...perveniat* OMAGHLp, VN: *perveniant...videant...perveniant* CW.

n. 206, 1 p. 124₀ *si quod fantasma* OMAHLp, Nr: *si qua fantasma* CW, G. Die alte vulgäre Sprachform des Aachener Originals ist in CW erhalten: Alkvin hat grammatisch korrigiert. Aber der alte Text ist doch auch in Alkvinhss. wie G eingedrungen, was hier bei der Weiheformel für das Taufwasser eines Kranken besonders leicht möglich war: denn diese Texte konnten die priesterlichen Schreiber besser als andere auswendig. So erklärt sich auch die sonst höchst auffällige Zeugenverteilung bei der nächsten Variante:

n. 207, 2 p. 125¹⁵ (*liberetur a*) *noxā* OMA corr. G corr. H corr. p. Nr: *noxiiis* V: *noxia* CW, A*G*H*L, GeV Sac. Bobb. n. 543 p. 165 Lowe, p. 954 Mur. Stowe-Missale f. 47^v p. 24 Warren. Hier hatten die Schreiber der Alkvinhss. AGHL auch den altgewohnten Text des Weihwassersegens im Kopf und schrieben deshalb *noxia* statt des korrekten *noxā* Alkvins: aber in AGH ist dann korrigiert worden.

n. 211 p. 126¹⁴⁻¹⁵ (*tribuens ei remissionem omnium peccatorum atque*) *ad caelestium donorum pervenire consortium* OMAHp, r: *caelestium donorum consortium esse perceptorum* (*percepturum* W, *praeceptorem* H) CWVN, H: *caelestium donorum [faciens] consort[em esse praeceptorem]* G, die Worte in [...] auf Rasur. Hier gehen die Klassen deutlich auseinander, zumal auch in G ursprünglich ein mit OMAHp identischer oder davon abgewetzter Text gestanden haben wird, bevor der Korrektor — wie in H der Schreiber — die Lesart der ersten Klasse eintrug. Die Entstehungsgeschichte dieser Varianten scheint mir über das in meiner Ausgabe p. XXXVII Gesagte hinausgeführt werden zu können. Die ursprüngliche Lesart des Gregorianums dürfte gewesen sein: (*atque*) *caelestium donorum esse perceptorem*. Daneben existierte eine andere Form dieses Gebetes mit dem Schluß: *caelestium donorum consortium*, wo also *consortium* als zweites Objekt, parallel zu *remissionem peccatorum* von *tribuens* abhängig ist. Daraus war an dem Rand der Vorlage des Aachener Exemplars *consortium* als Variante von *esse perceptorem* notiert; aber das Wort wurde versehentlich als Einschub aufgefaßt und beim Abschreiben hinter *donorum* eingefügt. Das haben die Hss. der ersten Klasse mit geringen Verballhornungen oder Versuchen der Verbesserung (wie W) kopiert, während Alkvin energischer eingegriffen hat, um Sinn in die Stelle zu bringen. Sein Text ist dann später durchgedrungen; vgl. *Ordo Rom. vulg.* p. 62 Hittorp, *Benedictionale Roberti* p. 113, *Leofric Missal* p. 226.

Aus den bisher behandelten Stellen ergibt sich für die Rekonstruktion des Alkvintextes bereits das wichtige Resultat, daß unter den Zeugen der zweiten Klasse GHLp geneigt sind, Korrekturen aus andern Quellen, in erster Linie der ersten Klasse, anzunehmen, daß also OMA unsere besten Zeugen sind. Wir erinnern uns dabei des Umstandes, daß O unser ältester Codex ist und M aus einem Kloster stammt, in dem die Alkvinische Tradition auch lokal begünstigt sein mußte: M ist in Marmoutier bei Tours geschrieben, und Tours ist der Lieblingsaufenthalt und seine Gelehrtenschule Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit Alkvins gewesen. Wir werden demnach auch an den folgenden Stellen nicht im Zweifel sein können, daß der Consensus von Ott uns den ursprünglichen Alkvintext verbürgt.

n. 42 tit. p. 29₁₋₂ *in formonsum* OMHL, CVN (— so V): *foris murum* Ap, r: om. WG.

n. 51, 3 p. 33₇ *penetrabilia* OMAGL, C: *penetralia* Hp, WV, ebenso *Miss. Roberti* p. 71 (HB S. vol. XI), *Leofric Missal* p. 81, Menardus p. 71 (op. Greg. ed. Bened. 3) [N fehlt]. Hier hat also Alkvin den sinnlosen Text des Ur-exemplars übernommen, den auch C treu bewahrt hat, während diesmal in den Hss. der ersten Klasse die richtige Verbesserung frühzeitig eingedrungen ist.

n. 83, 1 p. 50₈ (*deo vivo*) + *et vero* OMGV^{corr.} p Ge App: om. AHL, CWV*Nr. Alkvin hat hier wohl nach Ge korrigiert, wie er denn auch in seinem Anhang denselben Zusatz bringt.

n. 193, 2 p. 107₁₋₂ *veniens Iesus Christus filius tuus dominus noster* OMAHLp, Nr: *veniens filius tuus dominus noster* W: *veniente filio tuo domino nostro* CV, G, Ge. Daß Alkvins Text den syntaktisch korrekten Nominativ bot, ist unzweifelhaft. Fraglich kann nur sein, ob er ihn selbst erst herstellte oder bereits im Aachener Urexemplar las: denn gerade die beiden Kronzeugen der ersten Klasse gehen hier auseinander, und man könnte geneigt sein, aus den Alkvinzeugen und WNr auf den Text des Archetyps zu schließen, die Lesart von CVG aber als Korrektur nach dem Gelasianum zu beurteilen. Mit größerer Sicherheit als es in *Misc. Ehrle* S. 154 geschehen ist, glaube ich nach genauerer Kenntnis der Alkvinzeugen entscheiden zu dürfen, daß W auch den in CV gebotenen Text vor sich hatte, denn bei ihm fehlt der für Alkvin charakteristische Zusatz *Iesus Christus*. Ob er den Nominativ unter dem Einfluß des Alkvintextes oder aus eigener Erwägung herstellte, muß dahingestellt bleiben. Für die erste Annahme spricht die unleugbare Einwirkung Alkvins auf W bei anderen Stellen (n. 207, 3). Dann ist aber auch klar, daß Alkvins Text von ihm selbst frei geschaffen ist, während der Archetyp, wie CV (W) bezeugen, ebenso wie das Gelasianum den Ablativ bot; Nr sind, wie so oft, von der zweiten Klasse beeinflusst.

n. 207, 3 p. 125₁₉. In der Weihwassersegnung heißt es: (*si quid est quod aut incolomitati habitantium invidet aut quieti, aspersione huius aquae*) effugetur OMAL, Wr: *effugiat* GH, CVN, Ge *Stowe Miss.* f. 48^r p. 25. f. 52^v p. 28 ed. Warner, *Benedict. Roberti* p. 78 ed. Wilson (*Miss. Bobbio* n. 543 p. 166 = p. 954 Mur. hat *abscedat*). Hier ist deutlich, daß Alkvin die passive Form eingesetzt hat, und Wr scheinen durch seinen Text beeinflusst zu sein.

Schwierig wird die Sachlage erst, wenn unsere beiden Haupt-handschriften O und M auseinandergehen. Um hier klar zu sehn, ist es nützlich, zuerst einmal die Stellen zu behandeln, an denen O allein (oder mit dem späten p) gegen alle andern alten Zeugen des Alkvintextes steht:

n. 45, 3 p. 31₅ O fügt ein viertes Gebet (*super populum*) den drei im Archetyp vorhandenen hinzu. Der Grund ist deutlich das Bestreben der Angleichung an die umgebenden Quadregesimalmessen, die sämtlich vier Gebete haben. Das Gebet ist aus Ge p. 518 Mur. entnommen. Analoge Fälle finden sich

n. 52, 3 p. 34₁ O nimmt das vierte Gebet aus dem Gregorianum n. 56, 4.

n. 66, 3 p. 39₉ O nimmt das vierte Gebet aus Greg. n. 68, 4.

n. 73, 3 p. 43₃ O nimmt das vierte Gebet aus Ge p. 546 Mur.

Aus liturgisch ähnlichen Gründen ist auch der Zusatz in n. 73, 1 zu begreifen:

n. 73, 1 p. 42₉ bringt O. am Palmsonntag eine *Benedictio in palmis*, die in späteren liturgischen Büchern öfter begegnet (inc. *deus, cuius filius pro salute*): *Benedictionale Roberti* (HBS vol. 24) p. 12, *Pontifical of Magdalen College* (HBS vol. 39) p. 155, *Ordo Rom. vulg.* p. 27 Hittorp = A. Franz, *Kirchl. Benediktionen im Mittelalter* I, 493 n. 11 vgl. S. 499 ff. Der Text ist, wie Franz S. 493 Anm. 3 richtig bemerkt, nahe verwandt mit einigen Gebeten des Sakramentars von Bobbio (n. 190, 193, 558), aber woher er stammt, wissen wir nicht.

n. 99 tit. p. 63₁₂ add. et *S. Reguli episcopi* O(G)W offenbar unabhängig voneinander aus lokal-liturgischen Gründen, vgl. *Misc. Ehrle* S. 153.

n. 49, 4 p. 32₇ *gratia tua nos quaesumus domine non derelinquat, quae [et sacrae nos deditos faciat servituti et tuam] nobis opem semper adquirat*. Die eingeklammerten Worte stehen nur in O, Ge und N, in W sind sie von erster Hand am Rande zugefügt: im Archetyp haben sie sicher gefehlt, sind also aus Ge, wo sie erhalten sind, in ONW herübergenommen.

n. 51, 4 p. 33₉₋₁₀ *tua semper* O: *caelesti etiam* alle übrigen mit Recht. Die verwässernde Lesart von O stimmt mit dem Wortlaut dieses Gebetes in App. p. 161 Mur. (165 Wilson).

n. 68, 2 p. 40₅₋₆ (*ut promissa*) *certius speremus (aeterna)*: So, *certius speremus* Op: *non desperemus* CWV, G, Le: *certius non desperemus* MAHL, N. Der Gang der Textentwicklung ist klar. Die alte Lesart ist *non desperemus*, wie auch das Leonianum bietet. Diese im glaubensvollen Gebet zu dürftig erscheinende Wendung wurde durch das zuversichtlichere *certius speremus* ersetzt, die Kombination beider Lesarten steht in MAHL, N. Der handschriftliche Befund stellt also O vor MAHL und zwingt zu der Annahme, daß die Lesart von O eine Besserung Alkvins ist. Aber wie erklärt sich die Einhelligkeit von MAHL in der Überlieferung der Mischlesart? Am einfachsten durch die Annahme, daß in dem Musterexemplar der Alkvinausgabe im Text *certius speremus* und am Rand die Variante *non desperemus* stand, die von maßgebenden Abschreibern als eine Korrektur von *speremus* betrachtet und daher an dessen Stelle gesetzt wurde.

n. 70, 2 p. 41₆ *tuo quoque* Op, LeGeV p. 605 GeS n. 388. 392: *tuoque* MAG, CWNr, GeV p. 525: *tuo* H, V [L fehlt]. Es geht also O mit Ge.

n. 85, 2 p. 52₇ (*origo*) *virtutum* O*, Ge: *virtutibus* O corr. MA corr. G*HL, NV corr. Stowe Miss. f. 55^v p. 29: *virtutis* A*G corr., CWV*. Wieder geht O mit Ge, während die Lesart des Archetyps durch CWV* festgelegt ist.

n. 111, 4 p. 71₂ *apostolos* (aus -lis corr.) *plebemque credentium praesentia suae maiestatis implevit* O, GeLe: *apostolis innumeris (+ in) linguis apparuit* MAGHL, CWN. Auch hier ist unzweifelhaft O durch Ge beeinflusst.

n. 186, 2 p. 104₂₋₃ *tuae nobis indulgentiae* O, Ge: *tuis nobis* alle übrigen.

n. 202, 35 p. 118₇ *mundanae* O: *humanae* alle übrigen [V fehlt] mit Ge und Le.

n. 202, 38 p. 119₅ *congruam* OGe: *gratam* MAG corr. HL, N: *gratiam* C, G* [V fehlt].

Von allen diesen Stellen ist nur eine einzige (n. 68, 2), bei der wir mit einiger Zuversicht sagen können, daß O allein gegenüber den andern Hss. seiner Klasse den echten Alkvintext bewahrt hat: und gerade an dieser Stelle macht der Befund es höchst wahrscheinlich, daß im Urexemplar der Alkvinausgabe bereits durch eine Randvariante

der Anlaß zur Entstehung der konkurrierenden Lesart gegeben war. Die andern Sonderlesarten von O lassen sich ungezwungen aus liturgischen Bedürfnissen seines Kopisten oder aus dem Einfluß fremder Texte, insbesondere des Gelasianums, erklären: nur für n. 202, 35 können wir keine Quelle nachweisen.

Wir behandeln nun die Stellen, an denen O bei seinem Widerspruch gegen M noch von andern Zeugen seiner Klasse begleitet wird.

n. 32, 3 p. 24₁₂ *perpetua dona* CN*V*r, O*L*: *perpetuo dono* A auf Rasur: *per tua dona* O^{corr.} MGH^L ^{corr.} p, WN^{corr.} V^{corr.}. Hier hat im Text des Aachener Exemplars das sinnlose *perpetua dona* gestanden, aber vermutlich war bereits da am Rande das richtige *per tua* beigeschrieben und Text- wie Randlesart von Alkvin übernommen. So würde sich die Verteilung der Zeugen am besten erklären.

n. 45, 3 p. 31₄ *dignanter* OGp, W, App Ge, und alle Parallelen im Gregor.: om. MAHL, CVNr. Hier ist das Fehlen von *dignanter* sicher Lesart des Archetyp und hat nach Ausweis von MAHL auch bei Alkvin gestanden. In OGp und W finden wir den Einfluß des Gelasianischen Textes oder der Gregorianischen Parallelen: das Gebet kommt so oft vor, daß die Schreiber es wohl auswendig wußten und zwar in der üblichen Form mit *dignanter*.

n. 65, 3 p. 39₂ *operationis suae* OGL, CVN: *operationi suae* MA: *operatione sua* Hp, W. Diese Stelle gehört nur scheinbar hierher, denn die Lesart von MA ist nur eine leichte Variante der in OGL rein erhaltenen Lesung des Archetyps, die Alkvin übernommen hat: vgl. meine Ausgabe p. XXXIII. Sachlich analog, aber mit anderer Zeugenverteilung liegt der nächste Fall:

n. 195 p. 107₁₈ *habitationis* OG^{corr.}, C: *habitatione* MAG*HLp, WVNr: Auch hier stand unzweifelhaft der Genitiv im Aachener Original und muß daraus von Alkvin übernommen sein, wie O bezeugt. Aber wenn der sprachlich notwendige Ablativ — im Gegensatz zum vorigen Fall — hier in allen übrigen Zeugen beider Klassen sich findet, so wird man ihn gern sich als Randlesart schon des Archetyps denken, die Alkvin ebenso übernahm.

n. 197, 6 p. 109₁ (ut . . .) *accomoda* O, C: *accomodas* N: *accommodes* MAGHLp, WVr. Daß im Aachener Archetyp der Imperativ gestanden hat, glaube ich auch jetzt noch (vgl. meine Ausgabe p. XXXVI): die Korrektur des Konjunktivs lag ja für jeden Schulknaben auf der Hand. Aber vielleicht war sie schon im Archetyp oder wenigstens in Alkvins Exemplar als Randlesart eingetragen.

n. 199, 1 p. 110₃ *decus* MAGL, CWVN: om. OHp. Das den Zusammenhang störende, völlig sinnlose Wort *decus* muß im Aachener Archetyp gestanden haben, und es ist schwer glaublich, daß Alkvin den Unsinn übernommen haben sollte. Deshalb ist die Lesart von OHp, die den erforderlichen Sinn herstellt, mit innerer Wahrscheinlichkeit für Alkvin in Anspruch zu nehmen. Andererseits wiegt aber der Zusammenklang von MAGL nicht leicht, zumal auf der Gegenseite neben O nur die Außenseiter H und p stehn. Vielleicht haben wir auch hier damit zu rechnen, daß in Alkvins Urausgabe *decus* im Text fehlte, aber am Rand als Lesart des Aachener Archetyps notiert war.

n. 209 p. 126₆ *permanenti* MAG*L, CVNr: *permanens* OG^{corr.} Hp, W. Auch hier kann kein Zweifel sein, daß die falsch an die vorhergehenden Ablative

angeglichene Lesart *permanenti* im Aachener Archetyp stand. Für die zweite Klasse ist die Verteilung der Zeugen ähnlich wie im vorigen Fall, und auch das Urteil über den vorauszusetzenden Text in Alkvins Exemplar wird analog zu lauten haben. Ebenso steht es mit der folgenden Stelle:

n. 212 p. 127₉ *aeternitatis gratiae* MAL, CWWNr: *aeternae gratiae* OH [p fehlt].

n. 213 p. 127₁₄₋₁₅ *iuenalis* [-nilis W (N)rp] *aetatis decore* OAHLP, WV(N)r: *iuenili aetate decore* M: *iuenili aetate corde* C. Hier ist, wie bereits in *Misc. Ehrle* S. 154 dargelegt wurde, das *corde* in C sichtlich aus einer falsch gelesenen Korrektur *de core* entstanden. Aber wenn dort die ganze Lesart von C als Schreibversehen beurteilt wurde, so läßt sich das angesichts der gleichen Lesart in M, wo nur die Falschlesung des letzten Wortes vermieden ist, nicht aufrechterhalten; denn einstweilen haben wir keinerlei Anzeichen einer Beeinflussung von M durch C. Es scheint also, daß wirklich im Aachener Archetyp als Text gestanden hat, was wir in MC lesen, und die Verbesserung bereits am Rande: letztere ist von den meisten Hss. der ersten Klasse übernommen. Alkvin mußte dann beides, den Text mit der Randlesart, kopiert, und seine Abschreiber mußten sich diesmal anders wie in den vorigen Fällen in die beiden Lesarten geteilt haben.

n. 219 p. 129₁ *aquis fluenti caelestis* OALp, Nr: *aquis fluentis caelestibus* M: *aquis fluentibus caelestis* CH, *aquis fluentibus caelestibus* WG, *aquarum caelestium fluentis* V. Zunächst werden wir in dem allein verständlichen und lateinisch korrekten Text von OALp die Hand Alkvins erkennen, die wie oft die Ausläufer ihrer Wirkungen auf N und r erstreckt hat. Und die meiste Wahrscheinlichkeit, als treuer Zeuge des Archetyps zu gelten, trifft auf C, dessen Text irgendwie auf H gewirkt hat: von da aus lassen sich W und V gut als mißlungene Besserungsversuche begreifen (s. *Misc. Ehrle* S. 148). Aber rätselhaft bleibt, wie außer H auch G und sogar M in den Bannkreis dieser ersten Klasse gezogen werden konnten: sollte auch hier durch Annahme von Randlesarten bei Alkvin die Lösung zu finden sein?

Noch zwei Seltsamkeiten sind zu buchen:

n. 137 tit. p. 83₁₀₋₁₁ *Mense Agosto*, die fälschlich wiederholte Augustüberschrift findet sich in Cr, aber auch in AH und L* (wo es L^c_{irr} wieder ausradiert hat). Wir sehen also, daß nicht nur H und L, sondern auch A gelegentlichen Einflüssen von direkten Kopien des Archetyps ausgesetzt gewesen sind.

n. 155 p. 91₆ das sinnstörende *conplacatus* fehlt in H — übrigens auch bei Menardus p. 127^d (Greg. op. ed. Bened. vol. 3) — und ist in C und V durch Rasur getilgt. Das kann überall auf selbständiger Konjekturen beruhen, kann aber auch tradiert sein.

Die Prüfung der Stichstellen ist beendet. Als Ergebnis dürfen wir folgendes feststellen:

1. Die Richtigkeit der Verteilung der im fränkischen Reich geschriebenen Handschriften des Gregorianums auf zwei Klassen ist nun auch durch die Alkvinkodizes OMAGHLP bestätigt worden.

2. Unter diesen haben O und M den ursprünglichen Text der Alkvinischen Ausgabe am treuesten bewahrt; ihr Consensus ist für die Rekonstruktion dieser Textform also eine sichere Grundlage.

3. Die übrigen Hss. der zweiten Klasse unterliegen vielfach fremden Einflüssen, insbesondere auch solchen der ersten Klasse; das gilt am wenigsten für A, am meisten für H.

4. Sonderlesarten von O sind in der Regel verdächtig und erklären sich zumeist als Änderungen des Alkvintextes aus praktischen Gründen oder unter der Einwirkung des Gelasianums.

5. Wird O bei einer Abweichung von M auch noch durch andere ältere Zeugen seiner Klasse gedeckt, so ist rein willkürliche Veränderung des Alkvintextes weniger wahrscheinlich. Hier ist die einfachste Lösung der Schwierigkeit meist die Annahme von Randvarianten, die bereits im Aachener Archetyp (vgl. n. 32, 3. 195. 197, 6. 213) oder in dem Originalexemplar von Alkvins Ausgabe (n. 68, 2. 199, 1. 209. 212. 219) gestanden haben. Es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, daß E. K. Rand² durch die Überlieferungsverhältnisse der karolingischen Vulgatahandschriften gleichfalls zu der Annahme geführt worden ist, daß sowohl die Rezension Alkvins wie diejenige des Theodulf von Hause aus mit Randvarianten versehen war. Auch in L. Traubes *Textgeschichte der Regula S. Benedicti*³ findet sich manches Lehrreiche über diese Sitte der karolingischen Philologen. Doch ist es selbstverständlich, daß eine wirkliche Entscheidung über die Probleme, welche das Auseinandertreten der zu einer Klasse gehörigen Handschriften stellt, nur auf Grund der vollständigen Kollationen gefällt werden kann. Vermutlich wird eine genaue Untersuchung des Alkvinischen Anhangs, bei dem Einflüsse der ersten Klasse und überhaupt fremder Sakramentarien auf weite Strecken ausgeschlossen sind, für die Beurteilung der Einzelfälle gute Dienste leisten können.

² Harvard, Theol. Review 17 (1924) Nr. 3 p. 236. 244.

³ S. 650 ff. mit Tafel IV, 664 ff. 678. 727.

Altchristliche Liturgie und Germanentum.

Von Anton L. Mayer (Freising).

I.

Man kann von den Wechselwirkungen zwischen der altchristlichen Liturgie und dem Germanentum nicht reden, ohne dabei an die „romanische“ Kunst zu denken. Und man darf nicht vom Geist der Romanik sprechen, ohne sich vorher jener herüber und hinüber wirkenden Einflüsse bewußt geworden zu sein. Die Liturgie ist Form gewordenes religiöses Leben; die Kunst ist die höchste diesseits-geesselte Potenz des räumlich-zeitlichen Kulturwillens einer Zeit oder eines Volkes. So liegen sich beide, Liturgie und Kunst, in einer sublimes Sphäre eng benachbart. Beide fassen ein im Transzendentalen, im Geheimnis wurzelndes Wesen in konkrete Formen. Die religiöse Kunst wird zum Kriterium für die Stellung eines Zeitalters zur Liturgie; und das Wesen der Kunst läßt sich wieder aus der liturgischen Haltung ihrer Träger und Verkünder erfassen und erläutern. Nirgends mag vielleicht dieses Ineinanderfließen, dieses Sichbefruchten, diese gegenseitige Interpretation, dieses aneinander sich klammernde, ineinander sich rankende Emporwachsen und dieses gemeinsame Werden und Vergehen deutlicher und ergreifender, ja bis zur Erschütterung ergreifend, gefühlt werden, als in der sog. romanischen Kunst. Sie ist, historisch gesprochen, die Auseinandersetzung zwischen der Antike und dem Germanentum. Die Stürme und Wirren der Völkerwanderung waren verraucht, die Ruhelosigkeit hatte sich gelegt, und in innerlichster Not um den Ausdruck der eigenen Sehnsüchte maß die junge Herrscherrasse des Abendlandes ihr Wollen und ihren Künstlerdrang an den von den Alten geschaffenen und in einer Unzahl von Erscheinungen geoffenbarten Formen: staunend vor der geistigen Zucht und der seelischen Geschlossenheit dieser Kunst, aber stark und frei genug, um ihr Eigenstes in sie zu gießen. Das war die Geburtsstunde der „romanischen“ Kunst; ihre Gestaltung war freilich nicht überall gleich, — anders im westgotischen Spanien und in Südfrankreich als am Rhein, anders im deutschen Norden als in dem unter lombardisch-italienischer Einwirkung ruhenden Süddeutschland —; aber das Prinzip, unter dem alles wurde, war überall und im Laufe der ganzen Entwicklung das gleiche: An den Bauten zu Toledo und S. Miguel in Linos wie an denen zu Périgueux und Aulnay und den

deutschen Münstern von Aachen, Köln und Hildesheim; an den Plastiken von Souillac ebenso wie am Relief der Externsteine: das Prinzip war der schöpferische Konflikt zwischen antikem Wesen und germanischem Wollen, zwischen antikem Vollendetsein und germanischem Wesens- und Lebensdrang, zwischen dem antik-altchristlichen Primat des Logos und dem ethisch-voluntaristischen Grundcharakter der germanischen Seele. In strenger Symmetrie hebt sich das antike Ornament immer in sich selbst auf, immer eine positive und eine negative Bewegung; das germanische Ornament strebt unablässig in einer Richtung, vorwärts eilend wie in den ruhelos jagenden Tiergeriemseln und Pflanzenflechtwerken oder in einem Sinne sich drehend wie die Svastika oder das Triquetron: in der romanischen Kunst fließt die germanische Bewegtheit in die antike Ausgeglichenheit über¹. — In sinnvoller Zweckmäßigkeit, in selbstverständlicher Feierlichkeit, in unbewußt-bewußter Demut vor dem *splendor ordinis super partes*, dessen Geist im Gottesraum walten soll und der in der Harmonie der Maße seine höchste irdische Vollendung finden möchte, — so schließt sich die altchristliche Basilika in klassischem Formgefühl zum Tempel des altchristlichen Mysteriums zusammen, der alles, was in ihm weht und lebt und wirkt, mit unwiderstehlicher, logischer Gewalt in den Bann eines Zweckes schlägt und doch nie vergessen läßt, daß dieser Zweck ein unirdischer, heiliger, göttlicher ist. Wie die Germanen ihre Göttertempel gebaut hätten ohne die Kunst der Antike und ohne den Genius des Christentums, können wir nicht ergründen. Aber aus den Resten der Kleinkunst und ihrer Fortpflanzung in der heutigen bäuerlichen Kunst² können wir die Grundtendenzen dieses germanisch-künstlerischen Willens erkennen; und wenn wir von einem romanischen Münster die antik-altchristlichen Formelemente zu subtrahieren vermögen, verbleibt uns als motorisches Element dieser Baukunst die „germanische Formlosigkeit und Innerlichkeit“³; aber diese stark gefühlsbestimmte Leidenschaft und Lebendigkeit, diese nach dem Unendlichen und ewig Unabgeschlossenen klagende und sich sehnende Ruhelosigkeit, dieser in tiefstem Ursprung unbändige Wille zu selbständigem Ausdruck bindet sich noch selbst in Normen und Formen der klassischen Kunst, wie sie vom alten Christentum in ihrer einfachsten, geistigsten, innerlich nüchternsten Form — teilweise sogar im Gegensatz zum damaligen barocken und luxuriösen Geist des weltlichen Römertums⁴ — in den Dienst der Mysterienfeier gestellt worden

¹ Vgl. A. Haupt, *Die älteste Kunst, insbesondere die Baukunst der Germanen* (² 1923) 60 ff.

² Vgl. K. Spiehs, *Bauernkunst, ihre Art und ihr Sinn* (1925) 30 ff.

³ O. Casel, *Altchristlicher Kult und Antike* (Jb. 3 S. 14).

⁴ Das hat in unübertrefflicher Weise gezeigt M. Dvořák, *Katakombenmalereien, die Anfänge der christlichen Kunst* (Kunstgesch. als Geistesgesch. 1924) 3 ff.

war. So ward das romanische Münster; im erreichbarsten Ausgleich der beiden gegeneinanderstoßenden Weltanschauungen und Kulturgestaltungen ruht seine vollkommenste Vollendung — ohne die tragische Spannung zu verbergen. Gerade daß das expressive, nach Entladung dringende Wollen noch gebändigt, noch in den sichtbar dominierenden ordo eingebettet ist, macht die Tragik zu einem Erlebnis von geheimer Größe. Die Plastik redet hier noch näher zu uns. Wir ahnen, daß in all den Gestalten der Drang einer gewaltigen Vitalität nach außen stürmt; aber wir sehen, wie die Hoheit des Maßes, die feierliche Gesetzmäßigkeit liturgischer Disziplin, der Gedanke an die überirdische Harmonie diese Vitalität in sichere logische, harmonische Bahnen lenkt — ohne ihr Leben zu ertönen. Und gerade dadurch, daß nicht alle individuellen Ausdrucksmöglichkeiten im losbrechenden Pathos sich erschöpfen, gerade dadurch, daß nicht alles Verborgene und Gründige und Nüchternen in rücksichtsloser Entfesselung sich in das grelle Licht der Sonne hinwirft, daß die letzten und tiefsten Ewigkeits- und Göttlichkeitsschauer nicht an der naturgegebenen Grenze von Wirklichkeit und Überwirklichkeit, von Leben und Ekstase in einem sich verzerrenden Taumel des Empfindens und einer „erhabenen Hysterie“⁵ sich entladen — gerade in dieser Unmöglichkeit liegt die tragische Größe dieser Kunst. Nur mit unendlicher, atembeklemmender Stille vor der Größe eines heiligen Geheimnisses kann man etwa die Verkündigung von der Kirche St. Pierre in Moissac⁶ betrachten. Fast ist es ein Glück, daß die Gesichter der hohen, schmalen Gestalten durch die Arbeit der Jahrhunderte zerstört sind. Der Ausdruck der ganzen Gestalten kann dafür um so deutlicher sprechen. Kann das Erschauern, das demütig zitternde Versinken vor der Größe und Unbegreiflichkeit der Botschaft, das willenlos sich sträubende Hingeben an die Mission vom Allerhöchsten rührender und seliger wiedergegeben werden als in dieser überschlanken Frauengestalt? Kann man die Keuschheit und Seligkeit je schöner zittern sehen? Demütig ist die eine Hand aufs Herz gepreßt, leise empfangend ist die Gebärde der andern. Und auch der Engel hebt die Rechte wie in heiliger Scheu vor einem großen, unberührbaren Mysterium — *alto docens mysterio* —. Die menschliche Wirkung dieses Ereignisses haben andere, spätere, wie Grünewald, Dürer, oder die Künstler des Barock großartiger und schwungvoller auszudrücken gewußt, aber daß hier das Heilige verkündet wird, das geboren werden soll, und daß in der Vorschau dieses Heiligen aller Jubel, alle Angst, alle Freude und aller Wonnenschauer in die straffen Grenzen hieratischen Gestaltens zurückkehren muß, das hat der Bildhauer von Moissac innerlicher und bestimmter gefühlt: — er hat noch liturgisch gefühlt.

⁵ Vgl. W. Worringer, *Formprobleme der Gotik* (1922) 50.

⁶ Abb. z. B. bei W. Hausenstein, *Romanische Bildnerei* (Das Bild 5/6; 1922) 7. 115.

II.

Was die romanische Kunst als konkret höchstwertige Sichtbarwerdung einer bestimmten Geistigkeit von dem Zusammenklingen antik-altchristlichen und germanischen Willens kündet, das ist — gewisse zeitliche Verschiebungen abgerechnet — kein anderes Bild als jenes, das wir aus einer Betrachtung der gegenseitigen Beziehungen von altchristlicher Liturgie und germanischem Frömmigkeitsideal gewinnen. Auch die Herstellung und der Ausgleich dieser Beziehungen ist — wie das Werden und Sein der romanischen Kunst — nichts anderes als ein Teilprozeß innerhalb der großen — für uns gottgewollten — Gesamtentwicklung, die wir als Entstehung der mittelalterlichen Kultur bezeichnen. Auch dieser Teilprozeß kann nach der Terminologie eines morphologischen Schemas umrissen werden, weil er sich als Phänomen — und zwar als sehr klares und ursprüngliches Phänomen — im Laufe der geistesgeschichtlichen Kulturumgestaltung befindet. Die Antike mit dem künstlerischen Organismus und der klaren Erfäßbarkeit ihrer Formen stellt den logischen Typ des europäischen Kulturwillens dar (O. Spenglers „apollinische“ Kultur deckt das Wesen nur zu einem Teil); auch wenn gerade im Hellenismus, in der „Fülle der Zeiten“, der magische Typ des Orients starke Einschläge in die geistige Haltung auch der abendländischen Kultur gebracht hatte, so war hier trotzdem das „logische“ Element das herrschende und bestimmende geblieben; in seinen Herrschaftsbereich trat auch das Christentum, als es sich anschickte, die antike Kultur zum letztenmal und unter einem ganz neuen geistigen Prinzip zusammenzufassen und als einen geschlossenen geistigen Komplex der heraufdämmernden Zukunft entgegenzutragen. Diese Zukunft war aber die Kultur des Germanentums, die „faustische“ Kultur, wie es Spengler nennt, der ethizistische Typ, wie wir sie in sprachlicher und sinngemäßer Angleichung an die Kategorie von „logisch“ und „magisch“ bezeichnen können⁷, vorausgesetzt, daß wir τὸ ἥθος in dem Sinn fassen, den das althellenische ἥθος ἀνθρώπων δαίμων verlangt. Das Ringen begann: „Was sich im frühen Mittelalter bis 1100 abspielt, ist nichts anderes als der Prozeß, in dem der faustische Mensch das Erbe der Antike in sich aufnimmt“⁸. Überall, wohin wir schauen, wogt es von diesem geheimen Kriege; am ausgeprägtesten, sichtbarsten in der Kunst; am tiefsten, stillsten, aber auch am ehesten und innerlichsten in der Frömmigkeit und ihrer formalen Offenbarung. Ja, hier am innerlichsten, wo es um das Innerlichste und Geistigste ging, wo die feinsten und empfindlichsten Saiten der beiden Kulturseelen erklingen mußten. In diesem Bezirk ist alles noch unstofflicher und freier von den Hemmungen alles Körperlichen: hier mußte alles, was

⁷ Vgl. Abt I. Herwegen, *Lumen Christi* (Der kath. Gedanke VIII; 1924) 92.

⁸ Th. Weiß, *Antike und Abendland* (Bayr. Bl. f. d. Gymn. 60 [1924] 194).

ertönen wollte, früher und reiner schwingen als anderswo. Nur hören wir es heute nicht mehr so rein und klar; die spätere Zeit und andre Einflüsse haben sich trübend und ablenkend in diese wundersam bewegte Sphäre eingedrängt. Und doch haben wir noch genug Zeugen, auf deren Wort wir lauschen können: es ist überall, als schläge das Rauschen der Wälder in die feierlich gemessenen Räume einer Basilika von Rom oder Ravenna; oder es mischten sich von ferne Lieder von Freude und Schmerz in die großen Melodien des alten Kirchengesangs — oder es fügte sich antike, altchristliche Gebetsform — wie sie nur das Römertum in der Meßoration zu schaffen wußte⁹ — zusammen mit der reichen, krausen inneren Bewegung eines neuen, aus heimlichen Schluchten emporgestiegenen religiösen Fühlens, wie im zweiten Teil des Wessobrunner Gebets¹⁰: Cot almahtico, do himil enti erda gauuaratos, enti du mannum so mannae coot forgapi, forgip mir in dina ganeda rehta galauba, enti coton milleon uuistom enti spahida enti craft tiuflun za uuidarstane arc za piuuïsane enti dinan milleon za gauuarchanne. Stoßen hier nicht die Erinnerung an den „ungetrübten Glanz beruhigter Form“, den melodisch steigenden und fallenden Tenor einer römischen Oration, und das „unruhig und unbändig Chaotische“ der deutschen Seele¹¹ auf engstem Raum zusammen? Diesen seltsamen Akkord aber hören wir allenthalben durch den vielgestaltigen Reichtum der Melodien.

III.

„Da gerade die subjektiven und individuellen Momente... der germanischen Rasse ganz besonders entsprechen, so ließ die neuaufblühende germanisch-mittelalterliche Kirche das immer mehr zurücktreten, was dem Mysteriencharakter des kirchlichen Lebens angehörte, während sie der subjektiven, betrachtenden Frömmigkeit und der individuellen, persönlichen, sittlichen Betätigung weitesten Raum gab“¹². Mit diesen Sätzen ist der ganze Umbildungsprozeß skizziert. Jedoch vollzieht sich dieser Prozeß innerhalb des Mittelalters nicht gleichmäßig, wie eben die schlechthin mit der Humanistentradition als Mittelalter bezeichnete Zeit nichts kulturell Einheitliches oder Geschlossenes ist. Auch bei der Zurückdrängung oder Umbildung des objektiven, liturgischen Mysteriengedankens gewahren wir deutlich den gewaltigen Riß, der sich zwischen der früheren und späteren Hälfte

⁹ A. Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* (Eccl. orans X; 1923) 80.

¹⁰ Wenn auch G. Ehrismann, *Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters* I (1918) 137 an eine Nachbildung des *Pater noster*-Eingangs denkt, so liegen andere Gleichungen doch näher.

¹¹ So kennzeichnet den Gegensatz Kard. Frühwirth in der Vorrede zu J. G. Stein, *Der deutsche Heilige im Petersdom* (1925).

¹² Abt I. Herwegen, *Kirche und Seele. Die Seelenhaltung des Mysterienkultes und ihr Wandel im Mittelalter* (Aschendorffs zeitgemäße Schriften 9; 1926) 16.

des sog. Mittelalters öffnet¹³. Am frühesten und intimsten, aber nicht am unwirksamsten macht sich dieser Unterschied, dieses Auseinanderfallen des „Mittelalters“ in dem Verhältnis des Gottesdienstes und der christlichen Frömmigkeit zur Liturgie geltend. Wir können vielleicht unsre Ansicht am besten so formulieren: Die vor etwa 1100 liegende Periode ist die Zeit des Ausgleichs der Kräfte; weder herrscht das antik-altchristliche Element allein, noch wird es vom voluntaristisch-individualistischen Ethos des Germanentums verdrängt; beide Elemente suchen noch nach Einigung und Durchdringung. Es ist — nun sind wir wieder an unsrer wichtigsten Gleichung — die Zeit des sog. „romanischen“ Kunstwillens. Aber schon gegen Schluß dieser Periode¹⁴ macht sich der Geist der zweiten geltend: es ist die Periode, in der das ethizistisch-germanische, das „gotische“ Willenselement voll zum Durchbruch kommt. Hier herrscht dann ausschließlich — wenigstens im Norden¹⁵ — der „gotische Mensch“, um diesen viel mißbrauchten

¹³ Immer stärker neigen auch die Historiker dazu, diese Kluft anzuerkennen und die Berechtigung der alten Periodisierung zu erschüttern. So findet z. B. H. Spangenberg, *Die Perioden der Weltgeschichte* (Hist. Zschr. 127 [1923] 17) im 13. Jh. eine „maßgebende Zäsur der Entwicklung“. Dagegen grenzt Al. Dempf, *Weltgeschichte als Tat und Gemeinschaft* (Forschungen z. Phil. u. ihrer Geschichte I [1924] 284 ff.) die Zeit von 500—1000 deutlich als „Vorbereitungszeit“ von den späteren Abschnitten (1000—1250 und 1250—1500) ab und nennt sie „eine Zeit des Ringens der neuen Kräfte um ihre Selbständigkeit gegenüber dem noch übermächtig einwirkenden Komplex der altchristlich-römischen Kulturelemente“, für unsere Erkenntnisse eine höchst wertvolle Parallele, auch wenn uns gerade die Entwicklung der Individualisierung der Liturgie veranlaßt, diese „Vorbereitungszeit“ (auf den Namen kommt es dann nicht mehr an) weiter gegen das 12. Jh. hin auszudehnen.

¹⁴ Nicht auf allen Gebieten hat sich der Umschwung zum gleichen Zeitpunkt vollzogen. „Die redende Kunst hat überall der bildenden vorgearbeitet“ (I. Herwegen in dem obengenannten Vortrag 20); allem voran stand aber bei jedem Wechsel des Kulturwillens die Sphäre des reinen Geistes, zu dem die religiösen Äußerungen gehören. Es gibt dafür keinen sprechenderen Beleg als gerade den hier berührten Übergang. Die gotische Kunst in Plastik und Architektur ist ein Kind der gleichen Seelenhaltung wie das zisterziensische Frömmigkeitsideal — und doch hat sie sich erst reichlich hundert Jahre später durchgesetzt, im Süden Deutschlands noch später, wenn auch freilich nicht zu verkennen ist, daß die „anti-basilikale Tendenz des deutschen Bauschaffens“ (O. Hoever, *Vergleichende Architekturgeschichte* [1923] 95) sich schon früher immer vernehmlicher Gehör zu verschaffen suchte, um endlich in den nordischen Bewegungsstil übergehen zu können. (Übrigens betont gerade Hoever a. a. O. 89: „Bis zur Hochromanik hat der Deutsche baukünstlerisch an der allgemeinen Okzidentalisation mitzuarbeiten.“ Das entspricht ganz unserem oben aufgestellten Prinzip.)

¹⁵ Auch der Süden wurde naturgemäß von der Individualisierung der Kultur erfaßt; dort aber, vor allem in Italien, bestand sie nicht in dem Durchbruch der nordischen Gotik, die nie heimisch wurde, sondern in der nationalen Bewegung der Renaissance, die so aus der bisher angenommenen Gegen- zu einer Parallelbewegung der von ihr bekämpften „Gotik“ wurde. Dieses ganze Verhältnis (vgl. F. Nadler, *Die Berliner Romantik 1800—1814* [1921] 20 ff.) müßte mit und zum Teil gegen Burdach noch eindringend untersucht und dargestellt werden.

Ausdruck hier anzuwenden¹⁶. In der Liturgie prägt sich dieser Unterschied zwischen „romanischer“ und „gotischer“ Periode — viel früher als in der bildenden Kunst und etwas früher als in der redenden — in der Form aus, daß in der ersten Zeithälfte zwar das germanische, das individuelle Moment sich allenthalben bemerkbar macht, daß auch gewisse Momente aus dem germanischen Staats- und Rechtsempfinden Eingang in die liturgischen Handlungen suchen und finden, ja, daß sich schon öfters die ethizistisch-subjektive neben der logisch-objektiven Auffassung vom Mysterium auswirkt, aber daß trotzdem nirgends das Mysterium selbst seine überragende Stellung verloren hat; es kommen verschiedene Subjektivismen und Lyrismen in den streng kultischen Bau des Mysteriums herein, aber sie alle beugen sich noch unter die majestätische, zwingende Ruhe der objektivierenden und zentralisierenden Macht der liturgischen Idee¹⁷. Anders in der kommenden Periode. Da werden die Schranken durchrissen, die sich um das Subjekt noch aufbauen; der Subjektivismus und Individualismus stellt sich nicht mehr unter oder neben, sondern über das Objektive, er will nicht nur mehr in den Bau des Mysteriums hinein, er will ihn sogar umgestalten, und dieses aus seiner ursprünglichen Bedeutung verdrängen.

Aus welchen äußeren und inneren Einzelvorgängen sich dieser letztere Emanzipations- und Usurpationsprozeß des Individuums aufbaut, muß einem weiteren Aufsatz: „Die Liturgie und der Geist der Gotik“ — vorbehalten bleiben. Heute handelt es sich nur um das Ausgleichsproblem der früheren Periode: Das germanische Ethos, das individualistische Element erzwingt den Einlaß in die Liturgie, versöhnt sich aber mit ihrem Primat.

Aus welchen Momenten können wir dies erschließen¹⁸?

IV.

Wir denken zunächst an die Erweiterung des liturgischen Symbols durch rein charakterisierende Symbole. Der

¹⁶ Vgl. Jahrbuch 4 S. 350. Außerdem A. Mayer-Pfannholz, *Eichendorff über die Romantik* (1925). Nachwort S. 86.

¹⁷ Vgl. daher hier O. Beyer, *Romanik. Vom Wesen und Sinn früher mittelalterlicher Kunst* (1923) 32: „Romanik ist die allerchristlichste Kunst (?) insofern, als sie die ursprüngliche Lehre, das urchristliche Bekenntnis, das sich in den Worten: *κρίσις χριστός* zusammenfaßt, entscheidend in den Mittelpunkt gerückt hat.“ Es steckt hierin zwar eine Ahnung vom Wesentlichen; aber da der Autor den Begriff der Liturgie überhaupt nicht kennt, kann er auch dem eigentlichen Wesen der von ihm so liebevoll behandelten romanischen Kunst nicht auf den Grund gehen; sonst hätte er bei diesem Satz nicht von der altchristlichen Basilika schweigen dürfen.

¹⁸ Im Rahmen eines Aufsatzes können natürlich nur die großen Linien gezogen werden, nach denen sich die Liturgiewissenschaft zurechtfinden kann; sie hat dann die Aufgabe, an allen Einzelercheinungen diese Prinzipien nachzuprüfen, zu bestätigen oder umzuformen (vgl. I. Herwegen a. a. O. 17).

altchristliche Mysterienkult war, wie Odo Casel¹⁹ gezeigt hat, aufgebaut auf dem Begriff des liturgischen Symbols, das im Sinne des antiken Realismus ein Träger geistiger Kraft, ein Abbild ewigen Seins ist, das auch in einem gewissen Sinn real ist, weil es ein Stück Wesenheit von der wahrhaften Realität ist und zur Ganzwerdung nach dieser realsten Wirklichkeit, der wirklich seienden Idee verlangt. Das liturgische Symbol sehnt sich nach Erfüllung. Das von uns „charakterisierend“ genannte Symbol bedarf der Deutung: so können wir den Unterschied vielleicht am schärfsten fassen. Und diese Art des Symbols scheint mir — wenn auch nicht ausschließlich, so doch in größtem Maße — durch die Auseinandersetzung mit dem Germanentum in die Sphäre der christlichen Liturgie getragen worden zu sein. Die ganze germanische Rechtsgeschichte ist in poetischer Fülle und Farbenfreude durchweht und durchleuchtet von dieser malenden, andeutenden, sinnigen und sinnenfälligen Symbolik. Wir wählen absichtlich ein scheinbar fernliegendes Symbol, um das Wesen dieser Erweiterung und Ausschmückung des antik-christlichen Mysteriensymbols zu kennzeichnen: es ist das Symbol des Stabs. Wie sehr der Stab als Symbol im Recht einer Deutung bedarf, erhellt allein aus der bunten Menge von Auslegungen, die er schon erfahren hat²⁰: bald ein Zeichen der Macht und Gewalt, bald ein Hirtengerät, dann wieder ein „Rudiment der Urwaffe“, und dann das ursprüngliche Strafwerkzeug: immer aber muß das Sichtbare durch etwas anderes interpretiert werden, sei das Sichtbare nun aus dem Unbekannten entweder historisch heraus entwickelt oder rein stellvertretend gedacht. Wie lange aber hat es gedauert, bis das an sich schöne und kräftige Symbol des Stabs sich in liturgischer Beziehung durchsetzte? Daß er ein Stück der spezifisch abendländischen Symbolik darstellte, ist sicher und wohl ebenso, daß er aus germanischem (westgotisch-fränkischem?) Gebrauch sich im 10./11. Jh. einen Platz innerhalb der Liturgie sicherte²¹. „Der konservative Genius römischer Liturgie“ (Baumstark) hat ihn sogar bis in das späte Mittelalter hinein ferne gehalten. Aber immerhin: Das Stabsymbol ist eingedrungen, und mit ihm und vor ihm hat sich eine große Reihe rein charakterisierender „Abzeichen“ zum liturgischen Symbol des Mysteriums hingesellt. Zwar blieb dies — bis zur Elevation? — in seiner zentralen und einzigartigen Erhabenheit und stillen Größe, in seiner tatvollen und konkreten Selbstwesenheit, auch wohl noch in seinem Grundverhältnis zur Kultgemeinde, noch völlig das altchristliche Opfermysterium — aber die ihm dienen, kamen aus einem anderen Lande.

¹⁹ *Altchristlicher Kult und Antike* (Jb. 3 [1923] S. 13 f. = *Mysterium* [1926] S. 22 f.).

²⁰ K. v. Amira, *Der Stab in der germanischen Rechtssymbolik* (Abhdlg. d. bayr. Akad. d. W., Phil.-hist. Klasse 25 [1911] S. 160). Über die symbolische Bedeutung des Bischofsstabes vgl. Wetzer-Welte, *Kirchenlex.* VI 2 41 f.

²¹ J. Braun, *Liturg. Handlex.* (2 1924) 47 f.

V.

Eng mit dieser Verschiebung der symbolbeherrschenden Tendenzen hängt die Erweiterung der pneumatischen Handlung durch juristische oder nur dekorativ-zeremonielle Formen und Formeln zusammen, und damit überhaupt eine Erweiterung des liturgischen Wirkungsradius auf ursprünglich außerliturgische Formen. Die primitiv-kindlichen Beziehungen, in denen die germanischen Menschen jener Tage noch zur Natur und ihren geheimnisreichen Kräften standen, mußten auch in die Bezirke der altchristlichen Liturgie übertreten, und hier zu einer Art liturgischer Form gelangen²². Vor allem aber ist wieder aus der Rechtssymbolik, „aus dem kostbaren Schatz sinnvoller Symbolik, der dem Rechtsleben unsrer Vorfahren zu eigen gehörte“²³, eine große Anzahl von Handlungen in den kirchlich liturgischen Bereich übergetreten. Noch heute spüren wir bei mancher presbyteralen oder monastischen Ordination den geheimen Gegensatz zwischen der reinen geistigen Übermittlung des Pneuma und der juristischen oder soziologischen Verdeutlichung des Beginns eines neuen Verhältnisses, sei es zu Gott oder dem gottgesetzten Obern. Noch heute sieht man aus dem Eherituale den im Ursprung juristischen Charakter dieser Handlungen durch das heilige Gewand hervorleuchten. Je mehr das germanische Rechtsempfinden in der Kirche an Boden gewann, desto stärker wurde der dem Wesen und der Geschichte nach nicht primäre Rechtscharakter der Kirche betont, desto mehr Auffassungen, Sitten und Zeremonien fluteten aus der Welt des Rechtes in die Welt des Kultes herüber, desto mehr rechtliche und weltliche Aktionen werden aber auch Objekt, Segensobjekt im priesterlichen Bereich der Kirche. Der Backenstreich bei der Firmung²⁴, die Handreichung beim Gehorsamsversprechen des Neupriesters und beim Jungfräulichkeitsgelöbnis der Jungfrauen²⁵, die ganz germanisch-genossenschaftsrechtliche Auffassung des Mönchsgelübdes in der Formel des hl. Fruktuosus von Braga²⁶, das Motiv der „germanischen Selbstverknechtung“ in dem westgotischen *Liber ordinum* (7. Jh.)²⁷ — all das und noch vieles andre sind germanische, juristische Züge zur Illustrierung und menschlichen Näherbringung alter, liturgischer,

²² Lehrreich in dieser Beziehung etwa die Weihe und Weiheformeln für Öl, Früchte und Kräuter bei A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* I (1919) 335 ff., besonders die Kräuterweihe an Mariä Himmelfahrt (398 ff.), die Fr. als spezifisch „deutsche“ Sitte kennzeichnet (10. Jh.).

²³ I. Herwegen O. S. B., *Germanische Rechtssymbolik in der römischen Liturgie* (Deutschrechtl. Beiträge VIII [1913] 312).

²⁴ I. Herwegen, ebda 316 ff. ²⁵ Ebda 327 ff.

²⁶ I. Herwegen, *Das Paktum des hl. Fruktuosus von Braga* (Kirchenrechtl. Abhdlg. 40; 1907).

²⁷ *Le Liber Ordinum en usage dans l'église Wisigothique et mozarabe de l'Espagne* ed. M. Férotin (1904) col. 86; dazu Herwegen, *Fruktuosus* 41.

pneumatischer Vorgänge. Wenn aber die Kirche die Ordalien mit ihren Benediktionen ausstattet und begleitet, die vor allem bei den germanischen Stämmen am weitesten verbreitet waren und sicher Bestandteile alter Rechtsverfassung waren²⁸, oder wenn die Kirche ihren Eheschließungsritus im Norden²⁹ aus pastoralen Forderungen eng an das alte, germanische Eheschließungsrecht anlehnte, wenn sie durch ihre Segenspendung zur Zeugin, ja zur Schließerin und Hüterin des juridischen Vertragsgeschäftes werden will³⁰, wenn sie das Brautlauftrinken, das giftaröl (Trauungsbier) oder das drekkja brudlaup til kona in die skandinavischen Ritualbücher aufnimmt³¹ und durch eine Segnung von Wein und anderen Getränken in eine Art Agape, zum Teil, wie nach dem Ritus von Sarum, in der Kirche umgestaltet, wenn sie auch „den letzten Akt der germanischen Eheschließung“³², das Beilager, im Norden sowohl wie im fränkischen Reich und im westgotischen Spanien³³ in den Kreis ihrer Mitwirkung zog, so daß heute noch einige deutsche Ritualien Spuren der alten *Benedictio thalami*³⁴ aufweisen, — so sind dies allein auf dem Gebiet des Eheschließungsritus so viele Züge, die ihm, verglichen mit irgendeinem vom Element des Mysteriums allein beseelten Vorgang, einen mehr freizügigen, bewegteren Charakter geben und ein weiteres, weil zugleich persönlicheres und alltäglicheres Aktionsfeld schaffen. Das ist ja wohl der entscheidendste Grund für diese und ähnliche Rezeptionen, die in immer reicherer Fülle sich um den Altar des Opfers scharfen und türmten und die immer lauter das Recht des Individuums und der individuellen Aufsichtbeziehung der Liturgie forderten: Die Kirche mußte einerseits, um die Realität ihres heiligen Mysteriums vor der bloßen Abstraktion durch das Subjekt zu schützen, andererseits um den jungen herankommenden Völkern den Weg zum Mysterium selbst zu erleichtern, jedem nach seiner Art, — mußte auf die sinnlichfaßbaren Einzelheiten einen größeren Wert legen, als es die pneumatische Einfachheit des Frühchristentums mit ihrer historischen und

²⁸ Vgl. A. Franz a. a. O. II (1909) 310 ff.

²⁹ J. Freisen, *Die katholischen Ritualbücher der nordischen Kirche und ihre Bedeutung für die germanische Rechtsgeschichte* (Deutschrechtl. Beiträge III; 1909) 146.

³⁰ J. Freisen, *Das Eheschließungsrecht in Spanien, Großbritannien und Irland I* (I. 1918) 49. Vgl. etwa besonders auch den *ordo arrarum* (S. 87) aus dem L. O. oder die Verschleierung der Brautleute, die gleichfalls nach Fr. (53) mit einem altgermanischen Rechtsbrauch, einer Form der Vadiation, zusammenhängt.

³¹ J. Freisen, *Die kath. Ritualbücher* usw. 149.

³² Ebda 150.

³³ *Liber Ordinum* col. 433.

³⁴ I. Herwegen, *Germ. Rechtssymbolik* usw. 314. Hier 316 A. 1 auch der sehr bemerkenswerte Hinweis auf die *Actio nuptialis* im *Sacramentarium Fuldense* (10. Jh.).

liturgischen Mysteriennähe je ahnen mochte; um so mehr mußte das geschehen, als es für die Kirche gerade den germanischen Völkern gegenüber galt, auch auf ihr stark ausgeprägtes und dennoch so kompliziertes Ethos einzuwirken. So eroberte sich das Leben des Tags sein Recht und seinen Platz in der Liturgie.

VI.

Dann aber erhebt dieses Leben des Tages mit besondrer Lust und stärkerer Kraft und drängenderer Sehnsucht seine Stimme, wenn der Tag ein Ereignis von ungewöhnlicher Größe bringt oder kündigt: eine große Freude oder ein großes Leid, ein großes Bangen oder eine beseligende Befreiung, ein frohes Fest oder eine drückende Not. Da entläßt sich dann das stürmende, jubelnde, hoffende, trauernde Herz auch gegen Gott und in seinem Dienst: aber es geht nicht im Mysterium auf, es will zu seinem eigenen Rechte kommen, es will sagen, woran es ist; es will den Segen des Herrn an sich ziehen. Es wird erzählt, daß die Hymnen des hl. Ambrosius, der ein Römer war³⁵, in einer Zeit der Not und des Kampfes entstanden sind; als die Gemeinde mit ihrem von den Arianern verfolgten Bischof angstvoll die Nacht in der Kirche zubrachte, sangen sie zum erstenmal wechselseitig die Hymnen des Ambrosius. Wo aber findet sich in dieser Poesie ein subjektiver Ton? Wo ein mit ausladender Gebärde gegebener Hinweis auf die Bedrängnis des Tages? Wo ein lyrisch-kontemplatives Abschweifen in den flüchtenden Raum individueller Gefühle? Ist es aber ein Zufall, daß der berühmte *Tempore belli*-Hymnus³⁶ dem mozarabischen, westgotischen Ritus entstammt? Dieses Lied mit seinen langen selbstquälerischen Klagen über die Schrecken und Verwüstungen, die Greuel und Schändungen des Krieges, mit seinen — an sich ungemein wirkungsvoll³⁷ — sich drängenden und häufenden Epanalepsen und Epitheta und vielgliedrigen Apostrophen, mit seiner stürmischen Fülle von unbändigem Ausdruckswollen?

*Jesu nate Dei cunctipotentis,
Virtus vera, salus summa labore,
Pax et certe quies ac decus omne,
Tu nunc esto tuis fautor alumnis.*

³⁵ Vgl. G. Schnürer, *Kirche und Kultur im Mittelalter I* (1924) 22 ff., bes. 40.

³⁶ *Anal. hymn.* XXVII 282; Dreves-Blume, *Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung II* 133.

³⁷ Besonders Str. 7 mit der eindringlichen Wiederholung von *virgo*. Vgl. dazu den Hymnus *de ubertate pluvii* (*Jahrtausend II* 130) Strophe 4 (*nauta*) und 8 (*turba*). Zur Häufung der Epitheta Str. 2:

*Terret continuo fervida bello
Gens effrena, suis vasta catervis
Findens innumeris aequare ponti
Perturbat rigidis arvaque telis.*

A. Baumstark hebt mit Recht die liturgische Feier des westgotischen Rituals beim Auszuge des Königs in den Krieg und zur Begrüßung des siegreich heimkehrenden als ein charakteristisches Erzeugnis germanischen Geistes hervor³⁸. Liegt schon über dem ganzen spanisch-westgotischen Ritual wie über seiner verträumten Kunst ein feiner Duft und ein Glanz, der einen großen Reichtum zu gleicher Zeit verbirgt und verkündet, — so entfaltet sich in diesen Zeremonien an und im Heiligtum der Apostelkirche von Toledo ein ganz seltsam farbiges Bild: es ist ein Zusammenströmen von nationalem Gefühl — das im tiefsten Grunde individualistisch ist — und dem Wissen um die über-nationale Gerechtigkeit Gottes; ein Verrinnen von Wünschen des Tags in das Bewußtsein von Worten ewiger Geltung; ein demütiges, gefühlvolles Eingehen subjektiver Wallungen in den feierlichen Hort liturgischer Objektivität, — wenn der König *prostratus in oratione* den Gesang erwartet: *Sit deus in itinere vestro*, wenn Kreuzpartikel und Standarten gereicht wurden, wenn das *Humiliate vos benedictioni* erklingt, ein Seitenstück zu dem so typisch germanischen Introitus der Chlodwig-Taufe: *Mitis depone colla Sigamber*. Und wenn der Bischof für den ausziehenden König fleht, *ut manus tue protectione munitus cum subiectis populis gradiens et ab hinc de presenti ecclesia opostolorum tuorum Petri et Pauli procedens, ita munitus* (Wiederholung!) *custodiis angelicis acta belli ualenter exerceat: ut de hostibus tibi semper inherens triumphator existat, et nobis te precantibus ex hoc remeans cumulum letitiae salutaris restituat*, — so ist das ein von grundverschiedenen Elementen beherrschtes Gebet: Da ertönt der Schritt der dem Heerkönig folgenden Mannen in die Ruhe und Abgeschlossenheit des heiligen Raumes herein, in dem Priester und Volk die Hände heben zum Kultus des göttlichen Mysteriums; da steht als Schatten hinter dem demütig betenden Menschen der *triumphator de hostibus*; da behaupten die *acta belli* gebieterisch einen Platz vor dem Opferaltar; und aus dem *cumulus letitiae salutaris* klingt unter der leisen Hülle himmlischer Heilsgedanken von ferne doch schon das fröhliche Ahnen wilder Siegerfreude. — Unter dem Blickwinkel der Liturgie betrachtet, bedeutet aber dieser Ritus nichts anderes als der kräftige Prozessionshymnus des Theodulf von Orléans — gleichfalls eines Westgoten — *Gloria laus et honor tibi sit, rex Christe redemptor*, mag immer auch die Legende von seiner Entstehung eine Legende sein. Auf gleicher Linie liegt dann aber auch — um nur noch ein Beispiel zu nennen — der Segen, den der junge Edelmann bei der Schwertleite durch die Kirche empfing und dessen uns bekannte älteste Formel

³⁸ *Lib. Ord.* col. 149—155. A. Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden* usw. 85 und *Hochland* 13 (1915/16) 269 f.

unter Bischof Egilbert von Freising (1006—1059) im Clm 6425³⁹ niedergelegt wurde: *ut hunc ensem, quem te inspirante desiderat, te adiuvante illesum custodiat... ut visibiles inimicos sub pedibus conculcet...* Es ist, als ob sich das kriegerische Sehnen zum letztenmal mit einer höheren, objektiven Macht auseinandersetzte; oder als ob die allegorische Symbolik gestrebt hätte, ihren Formen durch die Formen der Liturgie noch größere Kraft und geistigere Schönheit zu erwirken.

VII.

Dieses Streben aber, das sich unwillkürlich mit der Erweiterung der Symbole und mit der Anpassung an die liturgisch zu höhenden Dinge des Lebens verband, führte folgerichtig zu einer Poetisierung der Liturgie selbst. Nicht als ob nun alles, was an poetischem Rankenwerk den kultischen Kern der Liturgie umgibt und verziert⁴⁰, seinen Ursprung in germanischer Eigenart hätte; aber daß die Poesie besonders durch den germanischen Einfluß noch stärkere Ansprüche auf Beteiligung an der Liturgie zu erheben lernte, steht ebenso außer Zweifel. „Es sind durchweg Empfindungswerte,“ was das Germanentum an Eigentum in die von ihm übernommene Liturgie Roms hineingetragen hat“⁴¹. Wo sollten aber diese Empfindungswerte einen schöneren und zugleich der Erhabenheit von Stoff und liturgischem Rahmen entsprechenderen Ausdruck finden als in der gehobenen Sprache und Form der Poesie? Hierher mag schon der größere Reichtum in der Abwechselung der Formulare und Gebete zählen, die wir im mozarabischen und altgallischen Ritus gegenüber dem römischen finden; hierher gehört wohl auch der raschere, in kürzeren Wellen verlaufende und mit romantischer Lust am Bewegten erfüllte Schwung der Sprache, die nun oft in lebhaften Lyrismen redet. So läßt das Gebet bei der Diakonenweihe im *Liber ordinum*⁴² ein anmutiges Bild vor uns erstehen: *ut... levitice benedictionis clarescat officio atque inter vernantia sacri altaris lilia spiritali cum benedictione prefulgens, gratia sanctificationis eluceat*; und endlich ist hier die Tatsache von charakteristischer Bedeutung, daß die germanisch beeinflussten Liturgien, die westgotisch-mozarabische, die altgallischen, die altdeutschen, einen wesentlich reicheren Schatz an ausgesprochen poetischen Erzeugnissen in sich aufgenommen hatten — mehr als selbst die mailändische —, als sich die römische Liturgie solchen Neuerungen noch streng und unzugänglich verschloß.

VIII.

Es gibt vielleicht kein Moment, das die Poetisierung der altliturgischen Ausdrucksform klarer und plastischer aufzeigte als die Sequenz, soweit sie noch ihren Anfängen von Jumièges oder St. Gallen

³⁹ Ad. Franz a. a. O. II 289 u. 293.
Werden 103 ff.

⁴¹ Ebda 87.

⁴⁰ A. Baumstark, *Vom geschichtl.*

⁴² Col. 49 m. Anm.

und dem Vorbild des Notker Balbulus nahestand. Sie bedeutet ein neues und zwar, wie wir jetzt sagen müssen, ein typisch germanisches Element: nach ihrer Entstehung, ihrer Wirkung und ihrer Form. Die humorvolle Erzählung, Notker habe nach dem Takt einer Mühle seine Melodie gefunden, ist sicher eine liebe Anekdote; aber es versteckt sich darin doch eine leise Erkenntnis des Richtigen: es ist der Tag, der poetisch und romantisch emporwächst, um zur Liturgie zu gelangen. Die Allelujavokalise am Schluß des Graduale war dem Germanen zu sehr Form, als daß er sich innerlich mit ihr abgefunden hätte; er wollte mehr, wollte etwas auch dem Inhalt nach ausgedrückt haben, was ihn die Form allein nicht fassen ließ, — er wollte es, und wenn darüber auch das alte rhythmische Gefüge zerbrach⁴³. Aber auch in das Gefüge der liturgischen Opferfeier kommt durch die Sequenz eine Dehnung, die in keinerlei organischem Bedürfnis begründet ist. Es ist die reine Freude an der Poesie, die hier ein von außen kommandes Ritardando in den logischen Gang der Katechumenenmesse einschiebt; die Sequenz ist — von der immer größer werdenden musikalischen Freiheit abgesehen — einer der ersten Schritte zum religiös-lyrischen Lied innerhalb — und dann auch dominierend außerhalb — des liturgischen Gottesdienstes. Gerade aus ihrer Nachwirkung auf die nationalen Literaturen, insbesondere auf die mittelhochdeutsche Lyrik⁴⁴, läßt sich dies rückschließend erkennen. Aber es ist — wir müssen das betonen — immer nur ein erster Schritt; noch geht dieser nicht aus dem Heiligtum der Liturgie heraus; noch darf sich das Individuum dem Zauber und der Lockung subjektiver Gefühlsergüsse nicht ganz hingeben; noch feiert in dieser notkerischen Periode der Dichter nicht den persönlichen Triumph, seine eigenen religiösen Gefühle in schönster Form ausdrücken zu können — wissen wir genau, welche Sequenzen z. B. von Notker sind? Immer noch herrscht das Ganze, die Idee der Gemeinschaft, die Liturgie, auch wenn sie einen neuen Gast in ihr Haus aufgenommen hat. Wohl ergibt sich ein großer Unterschied in der Form, wenn wir eine Sequenz — auch dieser Zeit — mit einem Hymnus des Ambrosius vergleichen. Wer die schmucklosen, von einfachsten und klarsten Linien umgrenzten⁴⁵ Hymnen des Ambrosius

⁴³ Vgl. zul. Wagner, *St. Gallen in der Musikgeschichte* bei Sam. Singer, *Die Dichterschule von St. Gallen* (1922) 16. Singer ebda. S. 27 f. scheint sich in der Annahme byzantinischer Vorbilder doch zu stark von Strzygowski leiten zu lassen. Auf die einzelnen Theorien über die Entstehung der Sequenz können wir hier nicht eingehen; daß sie germanischen Ursprungs ist, bliebe selbst bei der Eruierung aller möglichen „Einflüsse“ eine Tatsache.

⁴⁴ Singer a. a. O. 28; W. Meyer, *Fragmenta burana* (Festschr. z. Feier des 500jähr. Best. d. k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1901).

⁴⁵ Wenn Dreves-Blume, *Ein Jahrtausend* usw. I 7 das Zitat eines anglikanischen Erzbischofs anführen, in dem die Hymnen des A. mit einem Altar verglichen werden, der (nach dem Leviticus) aus unbehauenen Steinen errichtet ist, die noch nie ein Meißel berührt, so ist das völlig schief gesehen. Es sind tatsächlich höchst glatte, geradlinig zugehauene Steine.

und der ihm Nächstverwandten⁴⁶ mit ihrem souveränen Verzicht auf jegliche romantische Zier, aber mit dem lapidaren Ausdruck innerer Größe und Geisterfülltheit, ein wahres klassisches Kunstwerk, mit einer Sequenz zusammenstellt, der sieht und fühlt ein neues Lebens-element und ein neues Leben. Schon ist alles verschlungener, bewegter, krauser — und doch noch alles feierlich, ernst, unpersönlich; noch ist die Objektivität Herrin; der Dichter selbst birgt sich noch ganz namenlos in einem unbekannten Versteck; sein Werk läßt er dem Ganzen. Es ist die gleiche heilige Tragik wie in der romanischen Plastik.

IX.

Notker, so wurde einmal gesagt, schlage Töne an, die wir vor der Zeit der Carmina Burana und Adams von St. Viktor nicht zu hören gewöhnt seien. Das ist nur bedingt richtig; es ist noch ein großer Weg bis zur rückhaltlosen Äußerung selbstischen Empfindens, wie sie uns aus den Vagantenliedern von Benediktbeuren entgegenschlägt, und eine weite Strecke bis zu der in subjektiver Lyrik aufgegangenen Poesie der gotischen Religiosität. Daß ein subjektiver Zug in die Dichtung und damit, gemäß der liturgischen Stellung der Sequenz, auch in die Liturgie gekommen ist, das ist allerdings nicht zu leugnen. Dieser hier lautwerdende, jedoch immer noch gebändigte Subjektivismus ist eine notwendige Folge des Kompromisses, den die Liturgie mit einer neuen, anders gearteten Symbolik, mit dem Empfinden einer dem Naturhaften noch näheren Rasse, mit dem hier obwaltenden Ethos des einzelnen schließen mußte. Wo nicht der künstliche Klassizismus der karolingischen Renaissance — ich wage es, an diesem Begriff festzuhalten, trotz neuerer Versuche, ihn zu stürzen — einen gewissen, oft nicht segensreichen Regelzwang ausübte, erscheint sicher dieser subjektivistische Unterton: selbst bei Alkuin, erst recht bei einem Walahfrid Strabo, und in ganz starken Akzenten, wenn der unglückliche Gottschalk⁴⁷ aus seinen Banden fleht:

*Christe mearum
lux tenebrarum,
memet in atrum
criminis antrum
sive baratrum
suscipe lapsum —*

oder in erschütterndem Aufschrei klagt:

⁴⁶ Hiezu rechne ich nicht den Prudentius, wenn er auch immer mit Ambr. in einem Atem und so gerne der bedeutendste christlich-lateinische Dichter genannt wird. Seine Dichtungen sind nicht liturgisch, selbst dort nicht, wo sie sich der Form nach am meisten den ambrosianischen nähern. Er steht als Dichter überhaupt qualitativ tief unter letzterem; gerade die Sammlung *Peristephanon* scheint das besonders deutlich zu erweisen; es herrscht fast durchweg ein künstlerisch sehr bedenkliches Schwanken zwischen klassizistischer Rhetorik und (keltischer?) Freude am Bizarren und Hyperbolischen.

⁴⁷ *Mon. Germ. hist. Poët. lat. aev. Car.* III 724.

*O Deus, miseri
miserere mei.*

Das Individuum ist lebendig: wir sehen und spüren es überall. Sein subjektives Fühlen und Wollen setzt sich noch nicht in Gegensatz zur Liturgie, aber es dringt überall dort ein, wo ein Weg hineinführt und wo eine Tür sich auch nur spaltenbreit öffnet. Der leichteste und schönste Weg war die Poesie; sie führte ja wieder nur zu einer Art Poesie, freilich in höherem Sinne. Aber es gab genug andere Punkte, an denen der leise sich regende Subjektivismus festsitzen konnte. Es ist wieder nicht ohne weiteres zu sagen, ob alles, was sich im Laufe der frühmittelalterlichen Entwicklung zugunsten des Individuums, zu Verlust der Opfergemeinschaft in der Liturgie einstellte, ob alles ausschließlich auf das Germanentum als das treibende Element zurückgeht, ob manches nicht auch gekommen wäre, wenn die Germanen anders gewesen wären als sie tatsächlich waren, ob manches nicht sich automatisch aus irgendeiner Abschleifung oder aus gewissen äußeren Notwendigkeiten (z. B. der Entwicklung des Eigenkirchensystems) ergab; so etwa das Aufkommen der Privatmesse, die „als regelmäßige Erscheinung erst im frühen Mittelalter auftritt“⁴⁸, oder die Sitte der mehrmaligen täglichen Zelebration⁴⁹ oder die „tiefgreifende Änderung durch die im 5. und 6. Jh. aufkommende Sitte und Vorschrift, den Kanon nicht mehr laut zu singen, sondern halblaut zu beten“⁵⁰, oder die Ostung des Messelesenden, abgewandt vom Volk — lauter Momente, die eine Herausnahme des priesterlichen Individuums aus der Opfergemeinschaft der Kultgemeinde zur Folge hatten und die nach und nach auch zu einem Verschwinden des Gemeinschaftsbewußtseins und damit der Opferidee bei den Gläubigen führen mußten. Welchem Einfluß aber sollen wir die Entstehung einer episkopalen Oration zuschreiben, die wir im Corbier Ratold-Kodex des gregorianischen Sakramentars finden (10. Jh.)⁵¹? Dort betet nicht nur der Bischof beim Anlegen der liturgischen Gewänder in heroischem Versmaß⁵²; beim Gloria schreitet er zum Altar und nimmt in einer für jene Zeit ganz unerklärlichen Subjektivität, noch dazu in einer an Hrotsvitas Dramensprache gemahnenden Reimprosa, in übrerrhetorisch stilisierten formalen Antithesen, Gedanken vorweg⁵³, die man sonst erst in der Blütezeit des kluniazensisch-zisterziensischen, dem

⁴⁸ L. Eisenhofer, *Kathol. Liturgik* (1924) 163. „... wenn auch vereinzelte Fälle einer solchen schon früher, im 4. und 5. Jh. anzutreffen sind.“

⁴⁹ Ebda S. 165.

⁵⁰ So zuletzt J. Kramp S. J., *Opfergemeinschaft und Meßgebräuche im Altertum und Mittelalter* (St. d. Zt. 110 [1926] 284).

⁵¹ H. Lietzmann, *Das Sac. Gregor. nach dem Aachener Urexemplar* (1921) S. XXVI.

⁵² Vgl. J. Braun S. J., *Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit* (2 1924) 81.

⁵³ Migne PL 78, 242.

Kontemplativen zugeneigten Gebetslebens erwartet — und nicht einmal hier im Rahmen der Liturgie:

*Indignum me, Domine, sacris tuis esse fateor,
 qui innumeris quotidie peccatis fuscior.
 Quid ego blandis te, Domine, verbis rogare praesumo,
 quem improbis saepissime factis offendo?
 Tu enim, Domine, mihi medicinam ingeris aegro,
 ego sanitati meae contraria ago.
 Legem tuam, Domine, sacris paginis inditam lego,
 sanam vero disciplinam infelix negligo.
 Ad tuum quidem altare quasi devotus accedo,
 sed a preceptis tuis contumaci corde recedo.
 Da ergo mihi, Domine, quaeso, cor compunctum,
 quod veraciter odio habeat peccatum.
 Meum est, si donaveris, delicta deflere;
 tuum est ea ut nivem delere.
 Et licet palmam amiserim inimico fraudante,
 ad veniam saltem perveniam te miserante.
 Tibi Deo est honor, regnum Regi cunctorum
 regnanti in saecula saeculorum.*

Das ist kein Meßgebet mehr im Sinne der altliturgischen Oration. Schlummern hier nicht die Keime, deren Früchte erst weit in der Zukunft zu vollem Wachstum gelangen?

X.

Die romanische Zeit wußte noch nicht, daß dieser Geist, der in ihr selbst lebte, sie dereinst überwinden werde; es war überall, wie in der religiösen Dichtung und wie in der gesamten Liturgie: Noch herrschte die Form, die große, in einem feierlichen Ausdruck alles umfassende, wenn auch nicht alles einzeln berücksichtigende, von der Antike aus der Fülle der Zeiten heraus geschaffene und weitergegebene Form; noch hielt sie Gedanken- und Gefühlswelt, Gott und Mensch, Mensch und Mitmensch, Volk und Völker — wenigstens ideal — im Organismus des großen 'ordo' zusammen.

Aber Welt und Leben füllten sich mit neuen Kräften, und diese stauten sich zu immer stärkerem Drucke an, um die Schranken des ordo zu durchbrechen. In immer steilerem Aufwärtsdrang wölben sich die Hochschiffe der romanischen Dome; schon verlassen sie in eigenwilliger Vereinzelungslust die bindenden Normen ihres Vierungsprinzips: die Abteikirche von Maria Laach und das Welfenmünster von Altenstadt stellen das Problem auf, das nur noch die Spitzbogenwölbung lösen konnte.

So reifen die Jahrhunderte der Gotik und ihrer Formzersprengung entgegen⁵⁴.

⁵⁴ Vgl. jetzt JLv 8, S. 236-239.

Bischöfliche Benediktionen aus Magdeburg und Braunschweig.

Von Willy Lüdtké (Hamburg).

Die bischöflichen Benediktionen sind von Augustin als Bestandteil der feierlichen Messe bezeugt und begegnen uns außer in Spanien noch in Frankreich. Sie bilden einen spezifischen, aber noch wenig erforschten Teil der gallikanischen Liturgie. Der Bischof erteilte in ihr nach dem *Pater noster* und dem *Libera* mit wechselnden Formeln, die in der Regel aus drei Gliedern bestehen, dem Volk den Segen. Der Diakon bereitete mit den Worten *Humiliate uos ad benedictionem* den Akt vor, worauf die Anwesenden *Deo gratias* antworteten. Für alle diejenigen, welche nicht an der Kommunion teilnahmen, war mit dem Segen die Messe beendet. Durch Alkuin wurden die *Benedictiones episcopales* in den Anhang des *Sacramentarium Gregorianum* aufgenommen und verbreiteten sich dadurch auch nach Deutschland. Sie werden uns überliefert teils in eigenen Büchern (*Benedictionalia*), teils als Anhang zu Sakramentaren, Missalien, Pontifikalien, teils stehen sie an den ihnen zukommenden Stellen innerhalb der Meßformulare selbst. Den einzelnen Diözesen war große Freiheit gelassen, sich eigene Formeln zu prägen. Da noch kein norddeutscher Text veröffentlicht zu sein scheint, wird mein Abdruck der Magdeburger Benediktionen manchem willkommen sein. Falls sie nicht in Magdeburg verfaßt sind, kommt wohl zunächst Frankreich als Ursprungsland in Frage, von wo sie der hl. Norbert, der 1126 Erzbischof von Magdeburg wurde, mitgebracht haben könnte.

Zwei Artikel von J. Baudot fassen das zusammen, was bis 1908 über diese Benediktionen bekannt war¹. G. Morin berichtete 1912 über Freisinger Texte der Münchener Staatsbibliothek². Max Jos. Metzger vermehrte die Texte 1914 durch den Abdruck des Pontifikales der Universitäts-Bibliothek zu Freiburg i. Br. Nr. 363 (um 850, wohl aus der Diözese Basel)³. Joh. Köck endlich druckte 1916 die *Benedictiones*

¹ *Dictionnaire d'archéologie chrét. et de liturgie* 2, 716—723, 727—741. — Hss. stellt auch zusammen H. Netzer, *Introduction de la messe romaine en France sous les Carolingiens* (Paris 1910) 243¹.

² *Un recueil gallican inédit de benedictiones episcopales en usage à Freising aux VII^e—IX^e siècles* (Rev. Bénéd. 29, S. 168—194). Beziehungen zu Autun und zu der Hs. Fitz William Museum 27.

³ *Zwei karolingische Pontifikalien vom Oberrhein* (Freib. Theol. Studien, Heft 17) 18*—25*.

episcopales aus dem Missale Nr. 115 der Grazer Universitäts-Bibliothek ab, das aus St. Lambrecht stammt und in der zweiten Hälfte des 15. Jh. geschrieben ist⁴.

Die Handschrift des Magdeburger Domgymnasiums 154^b in 4^o wird jetzt im dortigen Kaiser-Friedrich-Museum aufbewahrt, dessen Verwaltung die Güte hatte, mir sie auf längere Zeit nach Hamburg zu übersenden. Albert Schönfelder erwähnt sie kurz in seiner *Liturgischen Bibliothek* Bd. 1 (1904) XI f. Er datiert sie ins 14. Jh.; sie ist aber anscheinend etwas älter oder wenigstens aus dem Anfang des 14. Jh., wenn man das Fehlen des Fronleichnamsfestes als Zeichen hohen Alters ausdeuten darf. Der Kodex besteht aus 97 Pergamentblättern mit 21 Linien auf der Seite. Die Ausstattung ist die übliche: Rubriken, rote und blaue Buchstaben zur Hervorhebung der Anfänge, größere Initialen, zum Teil auf Goldgrund (Bl. 59^b ein Hund, 72^a Fabelwesen in den Ranken). Der Einband — dickes Leder, über das dünnes rotes gezogen ist — ist sehr beschädigt.

Die Benediktionen dieser Handschrift (= **M**) sind hier vollständig abgedruckt. Sie bilden deren zweiten Teil (Bl. 56^b—90^b) und folgen auf eine Agende. Die Hs. aus Braunschweig hat gegen **M** ein beträchtliches Mehr, das wohl aus dem Ritus einer andern Diözese (Hildesheim?) stammt. **B** = Wolfenbüttel, Landes-Hauptarchiv 213: *Benedictionale* aus dem Stifte St. Blasii in Braunschweig aus dem Ende des 13. oder dem Anfang des 14. Jh. 80 Bl. in Fol. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß eine Benediktion für den hl. Blasius in der Hs. nicht vorkommt. Ich besitze leider nur eine Abschrift der Initien. Dem Archiv und seinen Beamten, die mir im Sommer 1922 ihre noch wenig bekannten liturgischen Schätze zur Verfügung stellten, sage ich auch an dieser Stelle meinen besten Dank.

Die Braunschweiger Texte sind mit kleineren Buchstaben eingefügt. Eine durchgehende Zählung erleichtert die Anführung der Formeln. Nur wenige von ihnen, deren Nummern fett gedruckt sind, kann ich anderswo nachweisen. Es handelt sich dabei fast ausschließlich um Formeln für die höchsten Feste. Eine bequeme Übersicht über einen Teil der erhaltenen Benediktionen lieferte John Gage in seiner Ausgabe des *Benedictionale* des hl. Aethelwold (*Archaeologia* 24 [1832] 1—117). Den *Benedictionarius Roberti Archiepiscopi* kenne ich bisher nur aus Gages Aufsatz in *Archaeologia* 24, 118—136.

E = *The Pontifical of Egbert, archbishop of York*, A. D. 732—766. Ed. by W. Greenwell (The Publications of the Surtees Society Vol. 27, 1853).

O = *Vat. Ottob.* 313, um 800: gehörte ursprünglich dem Domkapitel zu Paris. Nach dem Abdruck bei Muratori. *Liturgia romana vetus* T. 2 (1748) 362—380.

⁴ *Handschriftliche Missalien in Steiermark* (Festschr. der Univ. Graz) 167—172.

EO = 1 7 28 (31) (33) (40) 82 114 122 127 129 131 150 154 155
165 222 (225) 230 241 261 263 265 267 269 *270 276.

E = 13 51 (285).

O (als *benedictiones cotidianae*) = 199 201 216.

Die meisten dieser Formeln sind weit verbreitet. () bezeichnet die B, * die M eigentümlichen Nummern.

Für den XIV. und XXIV. Sonntag nach Pfingsten hat die von Pamelius abgedruckte Kölner Hs. dieselben Formeln 195 *218 (*Rituale* T. 2, 1675 S. 498, 501). E setzt mehrere Texte unter andere Sonntage:

199 201 206 214 216
MB: XVI. XVII. XVIII. XXII. XXIII. *Domin. post Pent.*
E: XXI. XVIII. IV. XVI. V.

Die Utrechter Hs. bei Pamelius S. 501—504 hat 206 212 214 für *Domin. II IV VIII*.

Pamelius S. 509 hat auch *221 als tägliche Segnung. Ferner S. 494: 158, S. 508: 272, S. 514: 273; S. 480: (23), S. 481: (25), S. 512: (277 279), S. 515: (148).

Den Text **B** 67 für den Tag des hl. Vincentius kann ich in der Wolfenbütteler Hs. Weißenburg 15 (11. Jh.) nachweisen (Migne PL 78, 618 für Laurentius). Sie enthält in einem *Ceremoniale ecclesiasticum* auch die *Benedictiones episcopales* (Fol. 29^b—38^b). Die hl. Ferreolus und Ferrucius und Antidius, für die besondere Formeln bestimmt sind, weisen auf Besançon als Entstehungsort hin. Mit Pam. **MB** hat die Hs. 71 74 77 und die Formeln für das Commune (261...) gemeinsam.

In **B** fehlt u. a. auch 244. Das Vorkommen dieser Segnung für den Tag des hl. Mauritius hat Schönfelder wohl veranlaßt, das Kloster dieses Heiligen in Magdeburg als Entstehungsort von **M** anzusehen.

Einige unserer Texte sind Umarbeitungen älterer Formeln. Man vergleiche 248 mit der folgenden Benediktion aus Pamelius S. 506:

Omnipotens Deus qui omnia pariter complectitur, cursu[m] uitae uestrae propitius moderetur. Amen. — Ut ad beatorum spirituum stabilitatem, per mandatorum ipsius perueniatis obseruationem. Amen. — Quique sanctos suos martyrio fecit idoneos regno coelorum, uos paupertate spiritus faciat consortes eorum. Amen. — Quod ipse. — Vgl. auch 176 und Pam. S. 496.

1. *Dominica prima aduentus Domini. Ad te leuauit animam*⁵.

Omnipotens Deus, cuius unigeniti aduentum et preteritum creditis et futurum expectatis, eiusdem aduentus uos illustratione sanctificet, et sua benedictione locupletet. Amen. — In presentis uite stadio uos ab omni aduersitate defendat, et se uobis in iudicio placabilem ostendat. Amen. — Quo a cunctis peccatorum contagiis liberati, illius tremendi examinis diem expectetis interriti. Amen.

⁵ Der in **M** häufig hinzugefügte Introitus ist *kursiv* gedruckt; häufig stehen über ihm auch Neumen.

Quod ipse prestare dignetur, cuius regnum et imperium sine fine permanet in secula seculorum. Amen.

2. Item alia. Omnipotens Deus, cuius humilem in carne celebratis...

3. Fer. III. Omnipotens Deus deponat pristinam in uobis conuersacionem...

4. Item alia. Omnipotens Deus, qui pro nobis uenit et siluit, ueniet autem et non silebit...

5. Fer. VI. Auferat a uobis Deus appetitum popularis gracie...

6. Item alia. Deus pacis, qui est benedictus in secula, benedicat et sanctificet uos per omnia...

7. Dominica secunda. *Populus Syon.*

Omnipotens Deus placido uos uultu respiciat, et in uos donum sue bene-
57^a dictionis infundat. Amen. — Et * qui hos dies fecit incarnatione unigeniti sui sollempnes, a cunctis presentis uite et future aduersitatibus uos reddat indempnes. Amen. — Ut qui de aduentu redemptoris nostri secundum carnem deuota mente letamini, in secundo cum in maiestate sua uenerit, premiis eterne uite ditemini. Amen. Quod ipse prestare.

8. Item alia. Deus qui nos ex lectione sancti euangelii de uicino terruit...

9. Fer. III. Deus, qui diues est in misericordia, a principibus et potestatibus aeris...

10. Item alia. Deus immensus, qui pro nobis paruus dignatus est fieri...

11. Fer. VI. Deus, a quo est omnis sciencia diuinitus inspirata...

12. Item alia. Deus Emanuel, qui ut hominibus uisibilis fieret...

13. Dominica III^a. *Gaudete in Domino semper.*

Deus cuius aduentus incarnationis preteritus creditur, et uenturus expectatur, in die iudicii uos antequam ueniat expiet ab omni contagione peccati. Amen. — Prius in uobis diluat omne quod illa futura examinatione puniturus est, ut cum iustus iudex aduenerit, nichil in uobis inueniat, quod condempnet. Amen. — Quo ueniente non incurratis supplicium eternum, sed remuneremini
57^b donariis sempiternis per eum. Amen. * Quod ipse prestare.

14. Item alia. Deus Dei filius tribuat uobis inconcussam soliditatem...

15. Fer. III. Deus qui ecclesiam suam mundauit lauacro aque...

16. Item alia. Deus qui intemerate uirginis utero mirabiliter...

17. Fer. VI. Deus quem et in ueritate iam natum creditis...

18. Item alia. Deus qui uos elegit in consummatione sanctorum...

19. Dominica IIII^a. *Memento nostri Domine.*

Deus qui illum iniquum filium perditionis, cuius aduentus est secundum operationem sathane, oris sui spiritu interficiet, corda uestra in paciencia sua et caritate sanctificet. Amen. — Et qui eum destruet sui aduentus illustratione, defendat uos a signis eius et prodigiis mendacibus et ab omni iniquitatis seductione. Amen. — Ne consentientes mendatio, et contradicentes ueritati, in ignem eternum, cum ipso patre mendacii condempnemini. Quod ipse prestare.

20. Fer. III. Deus qui est fons lucis, fons uite...

21. Fer. VI. Deus qui iustificat et circumcisionem ex fide...

22. In uigilia natiuitatis Domini. *Hodie sciatis.*

Omnipotens Deus qui uos ut a lege peccati absolueret, unigenitum suum in similitudine carnis peccati factum sub lege mittere dignatus est, in bona uoluntate sua perfecte uos exuat ueterem cum actibus suis hominem, qui in
58^a nouitate spiritus eundem Fili*um eius habetis et infirmitatis uestre participem et regni coheredem. Amen. — Det uobis sobrie et iuste et pie humilem eius

aduentum⁶ excipere, et competenter uenerari, ut cum secundo non iudicandus sed iudicaturus apparebit, indempnes eum mereamini in sua gloria contemplari. Amen. — Quatinus per hoc salutare commercium digne uos faciat inter adoptionis filios computari, unde idem mediator noster Filius hominis dignatus est nominari. Amen. Quod ipse prestare dignetur.

23. Item alia. Deus qui Filii sui Domini nostri Iesu Christi humilitate iacentem mundum...

(23^a, am Rand: Iesus Christus qui ante luciferum ortus a Patre a summo celo...)

24. Ad priorem missam. *Dominus dixit ad me. Benedictio.*

Benedicat uobis omnipotens Deus, qui mysterium incarnationis sue eternis temporibus tacitum, in hac sacratissima nocte uoluit esse reuelatum. Amen. — Et qui ante tempora secularia uocauit uos per gratiam suam, que hac nocte manifestata est per saluatoris illuminationem, * destruat peccati mortem, illu- 58^b
minet autem uitam et incorruptionem. Amen. — Ut in omni castitate morum, conuersationem uestram agentes in celis, cum angelis Dei Deo celebretis gloriam in excelsis. Amen. Quod ipse prestare.

25. Item alia. Omnipotens Deus qui incarnatione unigeniti sui mundi tenebras effugauit...

26. Ad secundam missam⁷. *Lux fulgebit.*

Deus qui Deus de Deo, lux de luce inter principia creaturarum lucem diuisit a tenebris, concedat uobis ut a luce que hodie illuxit illuminati, filii lucis esse mereamini. Amen. — Et qui ipse lux est, et in quo non sunt ille tenebre, largiatur ut in luce ambulantes, cum luce societatem possitis habere. Amen. — Ut cum pastoribus in presepio incarnationem eius admiremini, donec dies uirtutis eius in uobis illucescat, et lucifer ille qui nescit occasum uestris oriatur in cordibus. Amen. Quod ipse prestare.

27. Item alia. Deus qui a Patre genitus ante luciferum...

28. In sancto die. *Puer natus est.* * Benedictio.

59^a

Benedicat uobis omnipotens Deus⁸, uestramque ad superna excitet intentionem, qui hanc sacratissimam diem natiuitate Filii sui fecit esse sollempnem. Amen. — Et qui eum qui panis est angelorum, in presepi ecclesie cibum fecit esse fidelium animalium, ipse⁹ uos et in presenti seculo degustare faciat eternorum dulcedinem gaudiorum, et in futuro perducatur ad sacietatem eternorum premiorum. Amen. — Quique eius infantiam uilibus uoluit pannis indui, ipse uos celestium uestimentorum induat ornamentis. Amen. Quod ipse prestare.

29. Item alia. Deus qui est splendor paterne glorie...

30. In natali Stephani. *Etenim sederunt.*

Deus a cuius caritate beatum Stephanum non potuit separare neque mors neque uita neque angeli neque * principatus neque instantia neque futura neque 59^b
altitudo neque profundum, faciat uos ad eius imitationem currere certamen propositum. Amen. — Concedant uobis sicut ipse prothomartyr testimonio fidei probatus accepit repromissionem, ita et uos per eius merita in uestram proficiatis consummationem. Amen. — Quatinus dum exemplo eius corde creditis ad iusticiam, ore autem confitemini ad salutem, ineffabilem Filii Dei a¹⁰ dextris Patris consequamini uisionem. Amen. Quod ipse prestare

⁶ eius getilgt: M. ⁷ In aurora ad missam: B.

⁸ Omn. Deus ben. uobis: B. ⁹ nos getilgt: M. ¹⁰ addextris: M.

31. Alia. Deus qui beatum Stephanum prothomartirem coronauit et confessione fidei...

32. In natali sancti Iohannis. *In medio ecclesie.*

Deus in quo habitat omnis plenitudo diuinitatis et sapientie corporaliter, instruat uos ea que beatus Iohannes annunciauit de uerbo uite quod fuit ab initio, quod ipse uidit et quod audiuit. Amen. — Enarret ea uobis ipse uni-
60^a genitus Filius qui est in sinu Patris, de cuius plenitudi*ne beatus euangelista abundantius accepit pre aliis gratiam pro gratia. Amen. — Quatinus per eum in agnitione mysterii a seculis et generationibus absconditi, fideliter eruditi, pacienter expectetis beatam spem et aduentum glorie magni Dei et saluatoris Iesu Christi Domini nostri. Amen. Quod ipse prestare.

33. Item alia. Omnipotens Deus dignetur uos per intercessionem...

34. De innocentibus. *Ex ore infantum.* Benedictio.

Deus qui hodierna die infans ab infantibus innocens ab innocentibus sanguine non sermone uoluit predicari, inspiret uobis ut testimonium Christi non ex sublimitate sermonis aut sapientie, sed ex patientia et mansuetudine metiamini. Amen. — Et qui stulta mundi elegit ut confundat sapientes, infirma ut confundat fortia, ea que non sunt ut que sunt destruat, edoceat uos intelligere
60^b quod stultum est Dei sapientius esse hominibus, et quod infirmum est Dei forcius esse hominibus. Amen. — Et paruuli malicia sensibus perfecti exercitatos sensus habeatis ad discretionem boni et mali. Amen. Quod ipse prestare.

35. Item alia. Omnipotens Deus qui hodierna die in etate fragili primicias sibi consecrauit...

36. In octaua Domini. Benedictio.

Deus qui hodierna die ne legem solueret sed impleret, circumcidi et ex tempore uoluit appellari, largiatur uobis ut spiritu non littera, corde non carne sitis circumcisi. Amen. — Et qui iustificat circumcisionem ex fide, et preputium per fidem, concedat preputium uestrum in circumcisionem reputari, et ab eo iusticias legis consummari. Amen. — Ut a petra qui est Christus circumcisi non circumcisione manufacta, sed Spiritu Dei uiui, seruientes Deo circumcisi sitis non concisio. Quod ipse prestare d.

37. Alia. Deus mediator Dei et hominum, qui et circumcisionem...

38. In uigilia Epyphanie. Deus qui omnes peccantes sine distinctione gloria sua...

39. In Epyphania Domini. *Ecce aduenit.* Benedictio.

61^a Deus qui non est Iudeorum Deus tantum sed etiam gentium, pre*paret uos in uasa misericordie, in quibus ostendit diuicias sue pietatis et glorie. Amen. — Et qui non plebem suam, plebem suam, et non misericordiam consecutam misericordiam consecutam uocauit, concedat uobis ut filii Dei uocemini. Amen. — Et cum Christus apparuerit, qui est uita uestra, cum ipso et uos appareatis in gloria. Amen. Quod ipse prestare.

40. Item alia. Deus qui unigenitum suum hodierna die stella duce...

41. In octaua Epyphanie.

Deus Sabaoth, consilium suum antiquum uerum in uobis faciat, et uos terram sitientem aque gratie spiritualis perfundat. Amen. — Et qui fluminis sui impetu ciuitatem suam letificat, det uobis ex aqua et spiritu renatis inferius et superius irriguum, in sortem hereditatis, ut prius ex timore gehenne, post ex desiderio celestis patrie lacrimas habeatis. Amen. — Quatinus utroque

flumine abluti ab omnibus peccatis, in lumine apparitionis eius, perennis glorie
* lumen uideatis. Amen. Quod ipse prestare d.

61^b

42. *Dominica prima post oct. Epyphanie*¹¹. *In excelso throno.*

Prestet uobis Deus condelectari legi Dei secundum interiorem hominem et subiugare legem peccati menti uestre repugnantem. Amen. — Concedat uobis adire cum fiducia ad thronum, ut misericordiam consequamini, et gratiam inueniatis in auxilio oportuno. Amen. — Ut corruentes in penitentia, et resurgentes in gratia, cum puero Iesu crescatis et confortemini sapientia. Amen. Quod ipse prestare d.

43. *Item alia.* Deus qui omnia concludit in incredulitate ut omnium misereatur...

44. *Fer. III.* Omnipotens Deus Dei Patris uirtus et sapientia, qui ad erudicionem...

45. *Fer. VI.* Deus qui uos ad implendum omnem iusticiam...

46. *Dominica II^a. post Epiphaniam*¹². *Omnis terra.*

Concedat uobis Deus, ut sicut unius hominis delicto mors in uobis regnauit per unum, ita et uos abundantiam gratie et donationis et iusticie per unum Iesum Christum accipientes, in uita regnetis per ipsum. Amen. — Et sicut per unum regnauit peccatum in mortem, subintrante lege, ut abun*daret delictum, ita et gratia regnet per iusticiam in uitam eternam per unum Iesum Christum Dominum nostrum. Amen. — Ut in nuptiis ipsius et ecclesie non exclusi sed membris incorporati, seruiatis ei in spiritus nouitate, non littere uetustate. Amen. Quod ipse prestare d.

47. *Item alia.* Deus qui in Chana Galylee aquam in uinum uoluit conuertere...

48. *Feria III uel VI.* Deus qui uerbum suum reuelauit uobis quod in mysteriis fuit absconditum...

49. *Dominica III^a. post Epiphaniam.* *Adorate Deum.*

Inspiret¹³ uobis Deus, ut non secundum carnem, cuius prudentia mors est sentientes, sed secundum spiritum, cuius prudentia uita et pax est, sitis sapientes. Amen. — Infundat uobis spiritum adoptionis filiorum, in quo eum Patrem inuocetis, ut filii Dei per spiritum facti, heredes etiam tanti patris esse mereamini. Amen. — Prestet uobis, ut semper malum in bono uincentes ex eo discipuli eius esse agnoscamin, si dilectionem adinuicem habueritis. Amen. Quod ipse prestare d.

50. *Fer. VI.* Christus Iesus qui uenit in hunc mundum peccatores saluos facere...

51. *Dominica quarta.* *Benedictio.*

Temptationum omnium a uobis Do*minus pericula remoueat, et perturbationum procillas miseratus excludat. Amen. — Temptatoris fraudes atque molimina dissoluat, et uos aduersus eum cautos et inuincibiles reddat. Amen. — Continue pacis uobis munera tribuat, et uos in portum tranquillitatis securos constituat. Amen. Quod ipse prestare d.

52. *Fer. III.* Deus qui dominatur potestati maris...

53. *Fer. VI.* Omnipotens Deus qui humilia respicit et alta a longe cognoscit...

54. *Dominica Va.* *Benedictio.*

¹¹ ... post Natale Domini: B.

¹² *Dominica II, III usw.:* B.

¹³ Quod ipse inspiret: B.

Deus celi et terre, qui sacramenta sua a sapientibus et prudentibus abscondita paruulis uoluit reuelare, agnitionis sue gratiam uobis per Spiritum suum plenius dignetur donare. Amen. — Et cui a Patre omnia tradita sunt, imponat uobis iugum obedientie et humilitatis, ut ueram animabus uestris requiem inueniatis. Amen. — Quatinus ab eo exonerati peccatorum sarcinis, 63^a sub quibus indesinenter laboratis, sub umbra alarum eius refrigerium * ab estu, et umbraculum a turbine et a pluvia inueniatis. Amen. Quod ipse prestare d.

55. Fer. III. Benedicat uobis Dominus et induat uos sicut electos suos...

56. Fer. VI. Benedicat uobis Dominus omni benedictione spirituali in celestibus in Christo, ut ipse qui est super omnia...

57. In s. Siluestri pape. Deus qui beati Siluestri pontificis doctrinam et meritum...

58. Pauli primi heremite. Deus qui beatum Paulum heremitam perfecte mundo crucifixit...

59. Fabiani et Sebastiani martyrum. Deus qui beatos atletas suos Fabianum et Sebastianum suo spiritu roborauit...

60. Agnetis uirginis et martyris. Deus qui beate uirgini sue Agneti martirum palmam contulit...

61. In s. Tymothei. Omnipotens Deus inebriet uos liquore celestis sue sapientie...

62. In conuersione s. Pauli. Deus qui hodierna die beatum Paulum cum prius esset blasphemus...

63. In purificatione s. Marie = 222.

64. Item alia. Sanctus sanctorum qui qui [!] omnia sanctificat, sanctificet uos beatissime genitricis sue interuentu...

65. In cathedra s. Petri. Deus qui in confessione beati Petri apostoli et fide fabricam sue erexit ecclesie...

66. In natali Mathie apostoli. Deus qui uos a seculo predestinauit, qui hos in fine seculorum uocauit...

67. Vincencii martyris. Corroborata gregem tuam turris fortitudinis...

68. Gregorii pape. Deus a quo beatus Gregorius serico exutus est et gemmis...

69. Benedicti abbatis. Deus cuius gracia s. Benedictus per aculeos ueprium dyaboli deuicit incendium...

70. In annunciatione s. Marie = 223.

71. Dominica prima¹⁴ in LXX^a. *Circumdederunt me.*

Ipse uos in ecclesia sua fructificare faciat, qui ad excolendam uineam suam mane, hora tertia, sexta, nona et undecima operarios inuitat. Amen. — Quatinus inter primos operantes, nec extremis inuidentes, mercedem laborum uestrorum sine murmure et increpatione accipiatis. Amen. — Ut cum his qui membris Christi minimis subuenire curarunt in nouissimo iudicii die benedici atque in eterna tabernacula mereamini introduci. Amen. Quod ipse prestare d.

72. Fer. III. Christus Iesus qui uenit in hunc mundum animas saluas facere non perdere...

73. Fer. VI. Omnipotens Deus fructificet in uobis quem ipse plantauerat surculum humilitatis...

74. Dominica in LX^a. *Exurge quare ob[dormis].*

Sator¹⁵ omnium bonorum Christus bonum semen in cordibus uestris seminare et ad maturitatem congruam dignetur perducere. Amen. — Quo nec a 63^b demonibus commestum nec duricia * cordis arefactum nec spinis suffocatum

¹⁴ om. prima: B.

¹⁵ Dator: B.

centenum possit reddere fructum. Amen. — Quatinus in ultimo discrimine, quando zizania igni comburenda tradentur, uobis manipulos frugum uestrarum portantibus horrea celorum aperiantur. Amen. Quod ipse prestare d.

75. Fer. III. Omnipotens Deus qui seminauit in uobis bonum semen irriget illud ymbre...

76. Fer. VI. Deus qui diues es in omnes qui inuocant illum, det uobis diuicias bone uoluntatis...

77. Dominica in La. *Esto michi, in.*

Lumen indeficiens Deus, qui ad illuminationem uestram lumen de se genitum in hunc mundum dirigere uoluit incarnatum, ipse aperire dignetur oculos precordiorum uestrorum. Amen. — Quatinus ipsum sequentes et alios ad laudem Dei accendatis, et ipsi ad domum eternam in celis perueniatis. Amen. — In quam per ipsum et ostium et ostiarium introducti diuinis laudibus in secula seculorum permaneat intenti. Amen. Quod ipse prestare.

78. Alia. Deus qui per humilitatem assumpte mortalitatis tenebras a nobis ex nobis expulit hereditarie cecitatis...

79. Feria III^a. in capite ieiunii.

Benedicat uobis omnipotens Deus, qui se uoluit * a uobis benedici, et qui 64^a hunc quadragenarium curriculum cuius hodie curamus exordium, suo dedicauit ieiunio, uestrum suscipiat ieiunium, omnique uos repleat bono. Amen. — Det uobis fidem integram et tam salubrem abstinenciam, ut nec caro escis deuicta luxuriat, nec mens afflicta degeneret, sed ita sit sanctificatum diuino timore ieiunium uestrum, ut uiciis pariter atque corporibus abstinencie frena imponatis. Amen. — Ut tuti semper ab infestationibus inimici maneamus illesi, et in habitaculis nostris pax iugiter quieta permaneat, munere Domini nostri Iesu Christi. Quod ipse prestare.

80. Fer. V. Deus cuius miseratio et pietas omnibus suis mirabilia sunt operibus...

81. Fer. VI. Omnipotens et misericors Deus scindat corda uestra in fletu et contricione spiritus et paciencia...

82. Dominica in quadragesima.

Benedicat uos omnipotens Deus, qui quadragenarium numerum in Moysi et Helye, necnon mediatoris nostri ieiunio consecrauit, concedatque uobis ita transire presentis uite dispensationem, ut * accepto a patrefamilias remunerationis denario, perueniatis ad peccatorum omnium remissionem, et ad gloriosam cum suis omnibus resurrectionem. Amen. — Detque uobis spirituum uirtutum inuincibilia arma, quibus exemplo Domini deuincere ualeatis antiqui hostis sagacissima temptamenta. Amen. — Quo non in solo pane, sed in omni uerbo quod procedit de ore eius spiritualem alimoniam sumentes, per ieiuniorum obseruationem et ceterorum operum exhibitionem percipere mereamini inmarcescibilem glorie coronam. Amen. Quod ipse prestare.

83. Alia. Omnipotens Deus qui per unigenitum Filium suum normam nobis humilitatis dedit...

84. Fer. II. Deus qui nos sicut oues errantes ad pabula uite uoluit reuocare...

85. Fer. III. Omnipotens Deus qui non mortem peccatoris sed penitentiam desiderat, corda uestra...

86. Fer. IIII. Deus Dei Filius qui uos et nominis sui fecit esse participes et regni sui...

87. Fer. V. Deus qui est uia, ueritas et uita, faciat uos ita deuotos in sermone suo ita permanere...

88. Fer. VI. Omnipotens Deus corporum medicus et animarum erigat uos de grabato mortificantis littere...

89. Sabbato benedictio.

Deus qui uos in desideriis carnis uestre conuersantes, propter nimiam caritatem suam qua dilexit uos conuiuificauit Christo, per Spiritum suum uos faciat crescere in ipso. Amen. — Ut quemadmodum exhibuistis membra uestra
65^a seruire inmundicie et iniquita*ti ad iniquitatem, ita nunc exhibeatis membra uestra arma iusticie in sanctitatem. Amen. — Inspiret uobis que sit sua ueritas et misericordia, que uos cum essetis alieni a conuersatione Israel, et hospites testamentorum Dei uocauit in fide. Amen. — Faciat uos promissionis sue participes, qui uos ex canibus unigenito suo corporales fecit et coheredes. Amen. Quod ipse prestare dignetur.

90. Item alia. Deus qui tribus discipulis reuelare dignatus est gloriam diuine claritatis...

91. Dominica secunda. *Remiscere mise[r]ationum*. Benedictio.

Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi det uobis spiritum reuelationis et sapientie, in ipsius agnitione. Amen. — Impleat in uobis propositum uoluntatis sue, qui uos cum essetis alieni a conuersatione Israel, et hospites testamentorum Dei uocauit in fide. Amen. — Faciat uos promissionis sue participes, qui uos ex canibus unigenito suo corporales fecit et coheredes. Amen. Quod ipse prestare.

92. Fer. II. Deus qui est principium et finis sua uos pietate preueniat...

93. Fer. III. Omnipotens qui factores legis diligit, non tantum auditores...

94. Fer. IIII. Deus qui discipulis suis passionis sue probra uoluit predicere...

95. Fer. V. Omnipotens Deus cuius iudicium iustum est, dignetur uobis oleo superhabundantis misericordie...

96. Fer. VI. Omnipotens Deus qui nos uinee sue agricolas fecit et palmites...

97. Sabbato. Infundat uobis Deus spiritum compunctionis et penitentiae, ut reuocetis detrimenta...

98. Dominica III^a. *Oculi mei semper*. Benedictio.

Omnipotens Deus qui in carne apparuit fortem pro uobis armatum
65^b debel*lare, conseruet in uobis libertatem quam dederat, ne malignus ille uetusta uos tyrannide denuo ualeat mancipare. Amen. — Expurget interiorem hominem ab omnibus uiciorum spurciciis, ut competenter laudem eius et lingua et spiritu resonetis. Amen. — Quatinus in unitate ecclesie cum ipso colligentes sine discordia et scismate, capiti uestro quod ipse est mereamini semper adherere. [A]men. Quod ipse prestare.

99. Alia. Deus qui uos eruit principis et rectoris mundi tenebrarum...

100. Fer. II. Deus Dei Filius qui pro uobis mori uoluit et mortem tamen quam diu uoluit potenter declinavit...

101. Fer. III. Deus qui uos docuit usque septuagies sepcies dimittere, salutaris huius germen precepti...

102. Fer. IIII. Deus a quo solo plantatur omnis plantacio beatitudinis...

103. Fer. V. Omnipotens Deus fons aque uiuentis ignotos inmundorum spirituum feruores restringat...

104. Fer. VI. Omnipotens Deus qui selcienti [!] populo aquam de petra produxit...

105. Sabbato. Deus qui pro nobis iudicari uenerat, non iudicare...

106. Dominica IIII^a. *Letare Ierusalem*.

Omnipotens Deus qui ecclesie sue quinque panes legis multiplicauit per gratiam, det uobis uerbi sui esuriem, et spiritualem alimoniam ne deficiatis exuberantem. Amen. — Et qui doctrine sue reliquias in duodecim reposuit apostolis, eorum uos et documentis erudiat et corrigat exemplis. Amen. —

Quatinus in hoc deserto ubertim refecti celestibus donis, ipso preduce perue*niatis ad patriam repromissam. Amen. Quod ipse prestare.

66^a

107. Item alia. Deus qui uos fidei Abrahe patris uestri sectare uoluit uestigia...

108. Fer. II. Deus qui uenit non soluere legem, sed adimplere, sensus uestros adaperiat...

109. Fer. III. Deus qui pro uobis exprobratus pacienciam exhibuit exprobrantibus...

110. Fer. IIII. Deus qui illuminat omnem hominem uenientem in mundum, hereditariam in uobis cecitatem...

111. Fer. V. Omnipotens Deus qui unigenito suo et iudicium dedit et sua opera...

112. Fer. VI. Deus qui est resurrectio et uita, ita uos perfecte in se doceat credere...

113. Sabbato.

Omnipotens Deus lux mundi, qui uos de tenebris in admirabile lumen suum dignatus est uocare, fugatis peccatorum tenebris, mentes uestras suo Spiritu dignetur illustrare. Amen. — Faciat uos se perfecte sequentes, alienos terrene caliginis, ne quando inter aspera et inuia huius seculi offendatis. [A]men. — Quatinus ipso preduce ambulantes per uiam iusticie et ueritatis, ad lucem perpetuam peruenire mereamini quam speratis. Amen. Quod ipse.

114. Dominica in passione. *Iudica me Deus. Benedictio.*

Accendat in uobis Dominus uim sui amoris, et per ieiuniorum obseruantiam infundat uobis donum sue benedictionis. Amen. — Sic ei parsimonie uictimas offeratis, ut illi contriti cordis et humilitatis sacrificio * placeatis. 66^b Amen. — Quatinus oratio uestra ieiunii et elemosine alis subuecta ita ad aures uestri conditoris ascendat, ut uos eterne beatitudinis heredes et supernorum ciuium consortes efficiat. Amen. Quod ipse prestare dignetur.

115. Alia. Omnipotens Deus reseret uobis aurem cordis, ut uerba eius ad spiritalem profectum audiat...

116. Fer. II. Deus qui omnes sicientes inuitat...

117. Fer. III. Omnipotens Deus qui et templum suum sanctificat et altare...

118. Fer. IIII. Omnipotens Deus accendat in uobis ignem sue caritatis, ne superhabundante malicia...

119. Fer. V. Omnis amaritudo et ira et indignatio et clamor...

120. Fer. VI. Deus qui uos redemit gratis per redemptionem Iesu Christi, concedat uobis...

121. Sabbato. Deus cuius uerba spiritus et uita sunt...

122. Dominica in palmis. *Domine ne longe.*

Benedicat uobis omnipotens Deus, cui et ieiuniorum maceratione et presentium dierum obseruatione placere studetis. Amen. — Concedatque uobis ut sicut ei cum ramis palmarum ceterarumue frondium presentari studuistis, ita cum palma uictorie et fructu bonorum operum ei post obitum apparere ualeatis. Amen. — Quique unigeniti Filii eius passionem puro corde creditis, mente deuota uenerari studetis, ad resurrectionis eius festa, et uestre remunerationis premia, ipsius fulti munimine ueniat. Amen. Quod ipse prestare.

123. Item alia. Deus qui humilis hodie ad passionem ueniens puerorum laudibus exceptus est...

124. Fer. II. Doceat in uobis Deus per gratiam suam lumen caritatis...

125. Fer. III. Deus qui pro nobis usque ad mortem crucis humiliari dignatus est...

126. Fer. IIII. Exuat uos Deus ueterem hominem cum suis actibus...

127. In cena Domini.*

67^a Benedicat uobis omnipotens Deus qui per unigeniti sui passionem uetus pascha in nouum uoluit conuerti, concedatque ut expurgato ueteris fermenti contagio noua in uobis perseueret conspersio. Amen. — Ut qui ad celebrandam redemptoris nostri cenam mente deuota conuenistis, eternarum dapum uobiscum epulas reportetis. Amen. — Ipsiusque opitulante clementia mundemini a sordibus peccatorum, qui ad insinuandum humilitatis exemplum pedes uoluit lauare discipulorum. Amen. Quod ipse prestare.

128. Item alia. Omnipotens Deus qui transiturus ad Patrem tradidit nobis signaculum perfecte sue dilectionis...

129. In uigilia Pasche. (In sabbato sancto Pasche: B.)

Deus qui ecclesie sue utero intemerato nouos populos producens eam uirginitate manente, noua semper prole fecundat, fidei, spei et caritatis uos munere repleat, et sue in uos benedictionis dona infundat. Amen. — Et qui 67^b hanc sacratissimam noctem * redemptoris nostri resurrectione uoluit illustrare, mentes uestras peccatorum tenebris mundatas, uirtutum copiis faciat coruscare. Amen. — Quo eorum qui modo renati sunt innocentiam imitari certetis, et uascula mentium uestrarum exemplo presentium luminum illustretis, ut cum bonorum operum lampadibus ad huius sponsi thalamum, cuius resurrectionem celebratis, cum prudentibus uirginibus intrare possitis. Amen. Quod ipse prestare.

130. Item alia. Deus qui nos per baptismum complantari uoluit mortis sue similitudini...

131. In sancto die Pasche. Benedictio.

Benedicat uobis Dominus hodierna interueniente paschali sollempnitate, et ab omni miseratus dignetur uos defendere uetustate. Amen. — Et qui ad 68^a eternam uitam * unigeniti sui resurrectione uos reparat, in ipsius aduentu immortalitatis uos gaudiis uestiat. Amen. — Ut qui expletis ieiuniorum siue passionis dominice diebus, paschalis festi gaudia celebratis, ad ea festa que non sunt annua, sed continua, ipso opitulante exultantibus animis ueniat. Amen. — Quod ipse (*am Rand: prestare...*).

132. FERIA SECUNDA. *Introduxit uos Dominus. Benedictio.*

Deus qui suscitauit Iesum a mortuis, uiuificet uos per ipsum, ab operibus mortuis, ne spiritu mortui in fetore uitiorum computrescat. Amen. — Det uobis resurrectionis auctorem ore competenter laudare, desiderio meditari, dilectione querere, deuotione retinere, qui post resurrectionem suam duobus discipulis de se in uia sermocinantibus suam uoluit presentiam exhibere. Amen. 68^b — Doceat uos ante omnia hospitalitatem amare, ut * susceptoribus suis in panis fractione cognitus est, in eterna uos resurrectione pro exhibita sibi hospitalitate dignetur remunerare. Amen. Quod ipse.

133. FERIA TERCIA. *Aqua sapientie po[tauit]. Benedictio.*

Deus qui repromissionem ad patres nostros factam adimpleuit in filiis, conseruet in uobis dona sue gratie, quos non corruptibilibus auro uel argento redemit de uana uestra conuersatione. Amen. — Det uobis firma fide perfectam corporum resurrectionem credere, cuius ipse primic[i]le dormientium, formam se uobis uoluit exhibere. Amen. — Ut qui in passione pro uobis piscis assus factus est, fauo diuinitatis sue uos saciet, ut sicut in Adam omnes morimur, ita in Christo omnes uiuificemur. Amen. Quod ipse prestare dignetur.

134. FERIA quarta. Benedictio.

Christus Iesus qui discipulis tota nocte in captura piscium frustra laborantibus post resurrectionem suam mane apparuit in littore, dignetur uos ipse sol iusticie de tenebris mortis ad resurrectionis lucem reuocare. Amen. — Attrahat uos de profundo aquarum ad soliditatem perpetui litoris, ut saluatorem uestrum quandoque in terra uiuentium non in fluctibus ambulantem uideatis. Amen. — Quatinus cum ipse Christus apparuerit uita uestra, tunc et uos cum illo appareatis in gloria. Amen. Quod ipse prestare.

135. Fer. V. Deus qui peccatrici Marie multum dimisit...

136. Fer. VI. Deus qui in passione paulo minus minoratus ab angelis gloria...

137. Sabbato. Deus qui a Iudeis lapis reprobis factus est, in capud anguli...

138. DOMINICA Ia post albas. (In 8a Pasche: B.) *Quasi modo geniti.*

Deus qui est uita mortalium, salusque peccatorum, auferat a uobis omnes maculas delictorum. Amen. — Induat uos decore uirtutum, sanctificet mentes, purificet uoluntates, et donet uobis consortium sanctorum angelorum. Amen. — Ut probabiles fide, et immaculati * opere, perueniatis ad eternam gaudiorum celestium hereditatem. Amen. Quod ipse prestare.

139. Item alia. Christus Iesus qui pro uobis uulneratus in testimonium perfecte resurrectionis...

140. DOMINICA IIa. *Misericordia Domini.*

Deus qui uos reconciliauit sibi per Christum, impleat in uobis sue reconciliationis mysterium. Amen. — Prestet uobis ut qui uiuitis iam non uobis uiuatis, sed ei qui pro omnibus est mortuus et resurrexit. Amen. — Ut cum transierit iniquitas et tristitia, a claritate in claritatem transformati, gaudio ineffabili gaudeatis, quod nemo tollat a uobis. Amen. Quod ipse prestare dignetur.

141. Alia. Christus Iesus qui uos sicut oues errantes in sanguine suo redemit...

142. DOMINICA IIIa. *Iubilare Deo.*

Gratia sua uos Dominus locupletet et celesti benedictione multiplicet. Amen. — Ab omni aduersitate uos defendat et pia semper miseratione custodiat. Amen. — Petitiones uestras placatus intendat, et culparum omnium uobis indulgentiam clementer attribuat. * Amen. Quod ipse prestare dignetur.

143. Alia. Concedat uobis Deus ut mortificationem Iesu Christi in corpore uestro circumferatis...

144. DOMINICA IIIIa. *Cantare Domino.*

Prestet uobis Deus, ut speculatores facti illius magnitudinis per bona opera certam uestram uocationem et electionem faciatis. Amen. — Assit uobis fides, cum uirtute, scientia cum abstinencia, patientia cum pietate, amor fraternitatis cum caritate, ne sine fructu constituamini in futura cognitione. Amen. — Ut memores purgationis ueterum delictorum, abundanter uobis ministretis introitum in eternum regnum Domini nostri, et saluatoris Iesu Christi. Amen.

145. Item alia. Deus a quo omne datum optimum...

146. DOMINICA Va. *Vocem iocunditatis.*

Omnipotens Deus factores uerbi sui non tantum auditores uos faciat, ut religionem uestram quam professione protenditis, honestis operibus astruatis. Amen. — Doceat uos que expediunt orare, et misericorditer tribuat que oratis, ut et hic et in futuro * orationum uestrarum fructum habeatis. Amen. — Et

ipse petentibus sicut pollicitus est gaudium plenum tribuat ut non exultetis in rebus pessimis, sed ut prius ex re promissione, postea ex retributione gaudeatis. Amen. Quod ipse prestare dignetur.

147. FERIA II^a (add. in rogacionibus B). *Exaudiui te.*

Deus qui operatur in sanctis suis et uelle et perficere, pro bona uoluntate, deuotionem uestram ad exequendam salutaris abstinence medicinam, sua excitet miseratione, et corroboret benedictione. Amen. — Quique castigat omnem filium quem recipit, non uos patiat in flagellis que meremur impacientie uitio titubare, sed ad suam faciat pietatem humili supplicatione confugere. Amen. — Et qui fragilitatem humane mutabilitatis ut pote creator agnoscit, auxilium
71^a suum bonis inchoationibus uestris accomodat, ut ipso duce * quo incitatore, que ad ueram salutem pertinent peragatis. Quod ipse.

148. FER. III. Omnipotens Deus qui Niniuitarum culpas ita ferire disposuit...

149. In uigilia Ascensionis Domini. *Omnes gentes.*

Deus qui corruptibilem naturam hominis ad dexteram Patris iam incorruptibilem collocauit in celis, compatiatur infirmitatibus uestris, per id quod nostri est similis, et quia Filius Dei est interpellat pro nobis. Amen. — Et quia iudicium omne illi a Patre datum est, districtiorem temperet iudicii per misericordiam, ut non paucos coheredes secum conscribat ad uitam. Amen. — Quatinus secundo iam iudicaturus ueniens, ad regna celorum uos transferat, pro quibus in mundum iudicandus aduenerat. Amen. Quod ipse prestare.

150. In die sancto. *Viri Galilei.*

Benedicat uobis omnipotens Deus, cuius unigenitus hodierna die celorum
71^b alta penetrauit, et uobis ubi ille est ascen*dendi aditum patefecit. Amen. — Concedat propicius, ut sicut post resurrectionem suam discipulis uisus est manifestus, ita uobis in iudicium ueniens, uideatur esse placatus. Amen. — Ut qui eum consedere Patri, in sua maiestate creditis, uobiscum manere usque in finem seculi, secundum promissionem sentiatis. Amen. Quod ipse.

151. Item alia. Deus Dei Filius qui hodierna die uidentibus discipulis in alta celorum ascendit...

152. Dominica post Ascensionem. *Exaudi Domine.*

Benedicat uos de celis omnipotens Deus, qui per crucem et sanguinem passionis sue uos uenire dignatus est redimere in terris. Amen. — Ipse uos renouet a uetustate peccati, qui pro uobis uoluit crucifigi. Amen. — Uosque ad celestia suscitet, qui pro uobis inferni claustra penetrauit. Amen. Quod ipse.

153. Alia. Largiatur uobis Deus, ut boni emulatores sitis...

154. In uigilia Pentecostes.

Benedicat uobis omnipotens Deus, ob cuius paraclyti Spiritus sancti ad-
72^a uentum, mentes uestras ieiunii obseruantia * preparatis, et presentem diem sollempnibus laudibus honoratis. Amen. — Instar modo renatorum infantium, talem innocentiam habeatis, ut templum sancti Spiritus ipso tribuente esse possitis. Amen. — Atque idem Spiritus ueritatis ita uos hodie sua habitatione dignos efficiat, ut cras uestris meritis se uobiscum¹⁶ perpetim habitaturus infundat, et peracto presentis uite curriculo uos ad celestia regna perducatur. Amen. Quod ipse prestare dignetur cuius regnum et imperium s[ine] f[ine] per[manet].

¹⁶ uobis eum: M.

155. In sancto die Pentecostes. *Spiritus Domini repl[eu]it*.

Deus qui hodierna die discipulorum mentes Spiritus sancti paraclyti infusione dignatus est illustrare, faciat uos eiusdem Spiritus donis * exuberare. 72^b
 Amen. — Et ille ignis qui super discipulos apparuit, peccatorum uestrorum sordes expurget, et sui luminis infusione corda uestra illustret. Amen. — Quique dignatus est diuersitatem linguarum in unius fidei confessione adunare, in eadem uos faciat fide perseuerare, et per hanc ad speciem sue celsitudinis peruenire. Amen. Quod ipse prestare dignetur.

156. Item alia. Deus qui hodierna die repromissum Spiritum sanctum repentino sonitu...

157. Feria II^a. *Cibauit eos*.

Deus qui uos in Spiritu sancto abluit, sanctificauit et iustificauit, animam uestram et corpus sine querela in suum conseruet aduentum. Amen. — Reuelet uobis per eundem Spiritum mysterium absconditum, quod predestinauit ante secula in gloriam uestram, quod nemo principum huius seculi cognouit. Amen. — Et qui sic dilexit mundum, ut pro eo daret Filium suum unigenitum, concedat uobis, ut credentes in eum non pereatis, * sed uitam habeatis eternam. 73^a
 Amen. Quod ipse prestare dignetur.

158. Feria tertia.

Deus qui apostolos Christi Filii sui recessu quasi orphanos factos, aduentu Spiritus sancti reddidit consolatos, ipso uos semper inhabitante, ab omni malo faciat alienos. Amen. — Et qui eos carismate donauit omnium linguarum, uos ditet gratia cunctarum uirtutum. Amen. — Ut hic unanimes uno ore honorificantes Deum, cum ipsis perueniatis ad regna celorum. Amen. Quod ipse.

159. Feria III^a.

Deus qui est ostium uite, faciat uos ad hoc ostium non fecte, sed simpliciter uenire, ut non aliunde ascendentes, cum pastore mereamini per ostium introire. Amen. — Dignos uos in misericordia sua efficiat quos uocet ex nomine, ut nomina uestra scribantur in libro ui*te. Amen. — Quatinus ipso pastore pre- 73^b
 duce, pascua uite inueniatis, ubi nec lupum amodo nec furem timeatis. Amen. Quod ipse prestare dignetur.

160. Fer. V. Deus cui omnes docibiles sunt, doceat uos uoluntatem suam...

161. Fer. VI. Omnipotens Deus exoneret uos secularium desideriorum inutilibus sarcinis...

162. Sabbato. Benedictio.

Deus qui conuersis et penitentibus remissionem peccatorum pollicitus est, doceat uos post lapsum non desperare, quia promissor uester inefficax non est remissionem quam promiserat donare. Amen. — Et qui mortificat et uiuificat, deducit ad inferos et reducit, misericorditer uobis remittat in seculo, ut animas uestras non derelinquat in inferno. Amen. — Quatinus non legem que per Moysen, sed superabundantem gratiam que per Christum facta est sic penitendo expiamini, ut ad gloriam iustorum perueniatis per indulgentiam iustificati. Amen. Quod ipse.

163. In octaua Pentecostes. Deus fons aque uiuentis restringat in uobis incentiua uiciorum...

164. Dominica in octaua Pentecostes (Alia: B).

Deus qui uos de terreno Adam terrenos, de celesti celestes fecit, * det 74^a
 uobis toto desiderio emulari celestia, ut quod mortale est, absorbeatur a uita. Amen. — Impleat uos ante et retro oculis circumspectionis, ut qui per regene-

rationem filii Dei facti estis et lucis, ad magistrum uite non in nocte ueniatis. Amen. — Quatinus absorta uictoria mortis, iam equales angelis, Deo non mortuorum, sed uiuorum, carne pariter et Spiritu uiuatis. Amen. Quod ipse prestare dignetur.

165. De sancta Trinitate. *Benedicta sit s[an]cta.*

Omnipotens Deus Trinitas, unus et uerus Deus, Pater et Filius et Spiritus sanctus, det uobis se desiderare fideliter, agnoscere ueraciter, diligere sinceriter. Amen. — Equalitatem et incommutabilitatem sue essentie ita mentibus uestris infigat, ut ab ea numquam uos quibuscumque fantasiis aberrare permittat.

74^b Amen. — Sicque * uos in sui fide, spe, et caritate perseuerare concedat, ut per ea postmodum, ad sui manifestationem, uisionemque interminabilem introducat. Amen. Quod ipse.

166. Item alia. Omnipotens Deus qui in uera sancte Trinitatis fide et confessione salutis...

167. Dominica I^a. post oct. Pentecostes. *Domine in tua.*

Concedat uobis omnipotens Deus, non superbe sapere neque in incerto diuitiarum sperare, sed in Deo uiuo qui omnia prestat semper et ubique bonis operibus abundare. Amen. — Prestet ut qui in uobis est humilis et pauper, in sua gloriatur exaltatione, et qui in uobis diues est, in sua gloriatur humilitate. Amen. — Largiatur uobis, ut diuites facti in operibus bonis, facile tribuatis et communicetis, et ut thesaurizantes uobis fundamentum bonum, eterne uite speretis premia redditurum. Amen. Quod ipse prest. *

168. Alia. Deus qui ad ostendendam caritatem Filium suum...

75^a 169. Dominica II^a. *Factus est Dominus.* Benedictio.

Deus qui scit quia uita uestra uapor est ad modicum parens et deinceps exterminabitur, concedat uobis ut inimici huius seculi facti, amici Dei constituamini. Amen. — Induat uos lorica caritatis et fidei, et galea spei et salutis, ut qui diei estis, ab operibus tenebrarum uos inuicem exercetis, et digne coram Deo et hominibus ambuletis. Amen. — Et qui non positi estis in iram, sed in acquisitionem salutis, cum beatis et electis Dei ad cenam nuptiarum agni ueniatis. Amen. Quod ipse prest.

170. Alia. Deus qui uos ad cenam suam per patriarchas...

171. Dominica III^a. *Respice in me.* Benedictio.

Concedat uobis Deus diuitias bonitatis eius et patientie, et longanimitatis attendere, ut benignitas eius ad penitentiam uos possit adducere. Amen. —

75^b Non thesaurizetis uobis per duriciam * et inpenitens cor, iram in die ire et reuelationis iusti iudicii Dei, qui reddet secundum opera sua omni homini. Amen. — Ut cum his qui credunt iniquitati ira uenerit, et indignatio et tribulatio et angustia, uos secundum patientiam boni operis honorem et gloriam, et cum angelis congratulantibus, uitam possideatis eternam. Amen. Quod ipse p.

172. Alia. Misericors Deus qui ut ouem perditam reuocaret...

173. Fer. III. Deus qui scrutator est cordis...

174. Fer. VI. Deus qui uos filios suos appellat et filias...

175. Sabbato. Deus qui ad reuelacionem gencium salutare lumen...

176. Dominica IIII^a. *Dominus illuminatio.*

Omnipotens et misericors Deus, misericordes uos faciat, ut uobis misericordie sue dona dignanter infundat. Amen. — Sicque proximos uestros uos iudicare doceat, ne quem uestrum districte examinationis die condemnare debeat. Amen. — Sed imitatores patientie Christi effectos, in futura sue reue-

lationis gloria, in eternum uos dignetur constituere securos. Amen. Quod ipse prest.

177. Alia. Deus qui misericordes misericordiam consequendos esse predixit...

178. Dominica Va. *Exaudi Domine.* *

Prestet uobis Deus, ut cum domus uestra huius habitationis dissoluta fuerit, 76^a edificationem ex Deo habeatis, domum non manufactam, sed eternam in celis. Amen. — Uestiti et non nudi inueniamini, ut habitationem uestram que de celo est superindui mereamini. Amen. — Et dum per fidem ambulatis et non per speciem magis a corpore peregrinemini, ne in die Domini cum infidelibus a Christi contemplatione separemini. Amen. Quod ipse pre.

179. Alia. Deus qui beatum Petrum apostolum de captura piscium...

180. Dominica VIa. *Dominus fortitudo.*

Deus qui uitam eternam quam promisit ante tempora secularia suis temporibus manifestauit, inspiret uobis secundum communem fidem, gratiam dilectionis et pacem. Amen. — Faciat uos ad omne opus bonum semper esse paratos, neminem blasphemare, non esse litigiosos, sed modestos. Amen. — Ut qui salui facti estis per * lauacrum regenerationis et renouationis Spiritus 76^b sancti, iustificati gratia ipsius heredes secundum spem uite eterne inueniamini. Quod ipse prest.

181. Alia. Deus qui nos a seruitute legis liberauit...

182. Dominica VIIa. *Omnes gentes.*

Deus qui non dedit uobis spiritum timoris, sed uirtutis et dilectionis et sobrietatis, non secundum opera uestra, sed secundum propositum suum, gratiam suam confirmet in uobis. Amen. — Ut signaculo fundamenti Dei concludamini, et ab eo qui que eius sunt nouit precogniti, ab iniquitate discedatis, quicumque nomen Domini fideliter inuocatis. Amen. — Non sitis pietatis speciem habentes et uirtutem eius abnegantes, sed per gratiam Dei ab omni opere malo liberati, in regnum suum celeste perducamini. Amen. Quod ipse prest.

183. Alia. Omnipotens Deus mittat in uos famem et sitim non temporalis alimenti...

184. Dominica VIIIa. *Suscepimus Deus.*

Deus in cuius spiritu omnes in unum corpus estis baptizati, siue serui, siue liberi, omnia * ab hoc corpore auferat infidelitatis scismata, ut in ipsum pro 77^a se inuicem sint membra sollicita. Amen. — Si quid patitur unum membrum, omnia in uobis membra compatiantur, siue gloriatur unum membrum, omnia in uobis membra congaudeant. Amen. — Ut qui emulando karismata meliora, corpus Christi estis effecti, excellentissimam uiam caritatis ingredi mereamini. Amen. Quod ipse prest.

185. Item alia. Omnipotens Deus det uobis cum astucia serpenium...

186. Dominica IXa. *Ecce Deus adiuuat me.*

Prestet uobis Deus, ut accedentes ad lapidem uiuum, ab hominibus quidem reprobato, a Deo autem electum, ipsi tamquam lapides uiui super illum edificemini. Amen. — Non sit uobis lapis offensionis aut petra scandali, sed turris fortitudinis a facie inimici. Amen. — Ut effecti¹⁷ sacerdotium sanctum et domus spiritualis hostias uiuentes, Deoque ac*ceptabiles offeratis. Amen. 77^b Quod ipse prestare d.

¹⁷ effecti wiederholt: M.

187. Item alia. Omnipotens Deus confringat iugum huius seculi...

188. Dominica X^a. Benedictio.

Auferat a uobis Deus spiritum qui nunc operatur in filiis diffidentie, ne conuersantes in desideriis uestris uoluptatibus carnis et cogitationum uideamini consentire. Amen. — Muniat uos Spiritu sancto promissionis, in quo et credentes signati estis, qui est pignus uestre hereditatis, in redemptionem acquisitionis. Amen. — Ut coedificati in templum Dei uiui, in spiritu sanctificationis, non sitis spelunca demonum, sed domus orationis. Amen. Quod ipse prestare.

189. Alia. Omnipotens Deus det uobis per Spiritum suum uisitacionem suam cognoscere...

190. Dominica XI^a. *Deus in loco*. Benedictio.

Concedat uobis Deus, ut emulationem Dei semper habeatis, per quam sollicite incedentes illi soli per omnia placeatis. Amen. — Infundat uobis 78^a scientiam sue iusticie, ne illam ignorantes, uestram queratis statue^re. Amen. — Et qui gratia eius salui facti estis, non ex uobis, ab illo non a uobis commendini, in illo non in uobis gloriemini. Amen. Quod ipse.

191. Alia. Omnipotens Deus qui humilia respicit et alta a longe cognoscit...

192. Dominica XII^a. *Deus in adiutorium*. Benedictio.

Annuat uobis Deus, ut regnum immobile suscipiatis, habentes gratiam per quam illi cum metu et reuerentia seruiatis. Amen. — Sint uobis mores sine auaricia contenti presentibus, ut in illo ditemini qui prestat omnia, se fideliter ac digne petentibus. Amen. — Beneficientie et communionis non obliuiscamini, ut talibus hostiis Deum promereamini. Amen. Quod ipse prest.

193. Dominica XIII^a. *Respice Domine*. Benedictio.

Christus Iesus qui est finis legis ad iusticiam omni credenti inspiret uobis suam et proximi dilectionem, ut hereditate possideatis solis Christi fidelibus 78^b debitam benedictionem. Amen. * — Det uobis ab omnibus uite presentis periculis exui, et uirtutum spiritualium ornamentis indui. Amen. — Quo illius adiutorio fulti, sic illi seruiatis in terris, ut ei coniungi ualeatis in celis. Amen. Quod ipse.

194. Alia. Omnipotens det uobis spiritum compassionis et uiscera misericordie...

195. Dominica XIII^a. *Protector noster*. Benedictio.

Tribuat uobis Dominus carnis desideria contere, ut in Spiritu feruentes possitis per uiam salutis incedere. Amen. — Emundet uos a lepre interioris contagio, ut digni inueniamini sanctorum consortio. Amen. — Ut hic mundatori uestro gratias agentes, ad celestem Ierusalem perueniatis ouantes. Amen. Quod ipse presta.

196. Item alia. Conpungat uos omnipotens Deus, ut uulnera uoluntarie ipsi...

197. Dominica XV^a. *Inclina Domine*. Benedictio.

Omnipotens Deus cuncta a uobis aduersa potenter excludat, et super uos 79^a sue benedictionis dona dignanter effundat. Amen. — Corda uestra * efficiat sacris intenta doctrinis, quo possint impleri beneficiis sempiternis. Amen. — Quatinus exequenda intelligentes, et intellecta exequentes, et inter aduersa mundi inueniamini indempnes, et beatorum spirituum efficiamini coheredes. Amen. Quod ipse.

198. Alia. Omnipotens Deus inspiret in uobis omnem sollicitudinem...

199. Dominica XVI^a. *Miserere michi*. Benedictio.

Omnes dies uestros Dominus in sua pace disponat, et sue uobis benedictionis dona concedat. Amen. — Ab omnibus uos perturbationibus liberet et mentes uestras in sue pacis tranquillitate consolidet. Amen. — Quatinus spei, fidei, et caritatis gemmis ornati, et presentem uitam transeatis illesi, et ad eternam perueniatis securi. Amen. Quod ipse prestare.

200. Alia. Omnipotens Deus qui ut uos sanctificaret per suum sanguinem...

201. Dominica XVII^a. *Iustus es Domine*. Benedictio.

Omnipotens Deus dextere sue perpetuo uos circumdet auxilio, et benedictio*^{num} suarum repleat dono. Amen. — Ab omni uos prauitate defendat, 79^b et benedictione celesti exuberare faciat. Amen. — Quo corpore et mente mundati, talem illi exhibeatis seruitutem, per quam eius consequi ualeatis promissionem. Amen. Quod ipse.

202. Alia. Deus qui Filium suum ab eterno impassibilem...

203. Feria III^a. *Exultate Deo*. Benedictio.

Deus qui credentibus omnia possibilia esse pollicitus est, faciat uos firmiter in fidei solide in omnibus et longanimitate tenere, sine qua ipsi impossibile est complacere. Amen. — Adiciat uobis ieiunii obseruantiam, et uoluntariam macerationem carnis, ut redacto corpore in seruitutem spiritus, spirituales nequicias que per gulam uicerant, per abstinentiam reuincatis. Amen. — Quatinus et foris ab epulis, et intus a delectationibus obnoxii abstinentes, ad patriam illam salutaribus ieiuniis redeatis, de * qua per concupiscentiam cibi 80^a uetiti hucusque mirabiliter exulatis. Amen. Quod ipse.

204. Fer. VI. Deus in cuius conspectu iustificari non potest...

205. Sabbato in IIII. temporibus.

Christus Iesus qui apud Patrem pro nobis interpellans pro peccatis uestris propiciatio factus est, uos quos de oleastro excisos in bonam oliuam uoluit inseri, et in uinea sua plantari, nec succidi uos paciatur, nec eradicari. Amen. — Ut ipse uinitor circumfodiat luxurie sarmenta resacet, et ad radicem cordis mittat cophinum stercoris, ut de fetore ad pinguedinem spiritualium fructuum reuiuiscatis. Amen. — Quatinus ab eo plantati secus decursus aquarum, non defluente folio sic fructum detis in suo tempore, ut abiudicet uos ipse fructus uester ab igne. Amen. Quod ipse prest.

206. Dominica XVIII^a. *Da pacem Domine*.

Emundet Dominus conscientias uestras ab omni malicia, et repleat sancti*ficatione perpetua. Amen. — Uota uestra clementer intendat, et peccata 80^b omnia propiciatus indulgeat. Amen. — Que pie optatis miseratus attribuat, et que pauescitis pius propugnator procul repellat. Amen. Quod ipse prestare.

207. Alia. Deus mediator Dei et hominum qui in maiestate...

208. Dominica XIX. Omnipotens Deus qui uos promissionis patrum tribuit esse participes...

209. Dominica XIX. *Salus populi*. Benedictio. (Alia: B.)

Deus qui et elisos erigit, et compeditos soluit, contractos interioris hominis neruos soluat a peccatorum retinaculis, ut per uias eius rectas alacriter incedatis. Amen. — Confortet uobis manus dissolutas, ut opera misericordie seminantes, non deficiatis et genua debilia roboret, ut bene currentes in uia Dei non lassescatis. Amen. — Quatinus ab eo a peccatis relaxati, sic sub pedibus uestris gressus rectos faciatis, ut nec ad dexteram, nec ad sinistram declinantes, archam Domini Bethsames, hoc est ad eum qui in sole tabernaculum suum 81^a posuit, recto itinere deferatis. Amen.

210. Dominica XX^a. *Omnia que fecisti. Benedictio.*

Christus Iesus qui per Spiritum sanctum semetipsum uoluit immaculatam hostiam Deo Patri immolari, emundet conscientiam uestram ad seruiendum sibi in infinita secula cum utroque regnanti. Amen. — Prestet uobis ut bonorum operum sollicitudine non pigri, ad expletionem spei semper intenti esse uideamini. Amen. — Quatinus precedentium patrum per fidem, et patientiam facti imitatores, ineffabiles hereditare mereamini promissiones. Amen. Quod ipse prestare.

211. Alia. Deus qui uos predestinauit et uocat...

212. Dominica XXI^a. *In uoluntate. Benedictio.*

Sanctificet uos Dominus Deus gratia sua, et ab omni spirituali emundet immundicia. Amen. — Arceat a uobis omne quod malum est, et spiritus uestros
81^b corporaque purificet et sanctificet. Amen. — * Alliget uos uinculo caritatis, et pax eius abundet in cordibus uestris. Amen. Quod ipse.

213. Alia. Deus qui a fidelibus suis rogari uult...

214. Dominica XXII^a. *Si iniquitates.*

Omnipotens Deus peccatorum uestrorum maculas purget, et sua uos benedictione illustret. Amen. — Repleat uos spiritualium donis uirtutum, et perseuerare faciat in bonis propositum uestrum. Amen. — Sicque humilitatem uestram benignus acceptet, ut sue uos pietatis remuneratione locupletet. Amen. Quod ipse prestare.

215. Alia. Deus qui iudicium sine misericordia proponit non facientibus misericordiam...

216. Dominica XXIII^a.

Omnipotens Deus sua uos clementia benedicat, et sensum uobis sapientie salutaris infundat. Amen. — Katholice fidei uos documentis enutriet, et in sanctis operibus perseuerare concedat. Amen. — Gressus uestros ab errore conuertat, et uiam uobis pacis et caritatis ostendat. Quod ipse prestare.

217. Item alia. Deus in quo omnia et per quem omnia...

218. M: Dominica XXIII^a. *Benedictio.* *

82^a Impleat uos Dominus agnitione uoluntatis sue, ut heredes esse mereamini uite sempiternae. Amen. — Et longanimitate patientie uestrae, Deo nutrantur anime recte. Amen. — Quin etiam uiciis languide uel sceleribus mortui, uisitatione siue tactu sanctitatis uestrae, salui inueniamur et uiui. Amen. Quod ipse prestare.

219. B: Dominica XXIII. Christus Iesus qui est ligni uite paradisque reparator...

220. Alia. Deus qui non uult euangelizari in sapientia...

221. M: *Benedictiones cotidianae.*

Benedicat uobis Dominus, et custodiat uos semper. Amen. — Illuminet faciem suam super uos, et misereatur uestri. Amen. — Conuertat uultum suum ad uos, et donet uobis pacem. Quod ipse pre[stare].

222. In purificatione sancte Marie uirginis (= B 63).

82^b Omnipotens Deus qui unigenitum suum hodierna die in assumpta carne in templo uoluit presentari, * benedictionis sue uos munere fultos, bonis operibus faciat exornari. Amen. — Et qui eum ut legem adimpleret, ministrum uoluit effici legis, mentes uestras instruat legis sue spiritualibus documentis. Amen. — Quo ei et pro turturibus castitatis, uel caritatis munera offerre ualeatis,

et pro pullis columbarum Spiritus sancti donis exuberetis. Amen. Quod ipse prestare.

223. In annuntiatione sancte Marie uirginis (= B 70).

Deus qui hodierna die angelo annunciante, et operatione sancti Spiritus naturam nostram in utero sanctissime uirginis Marie dignatus est assumere, eiusdem beatissime genitricis sue suffragantibus meritis, uos in sortem filiorum Dei dignetur transferre. Amen. — Et qui ipsa die assumptam carnem sacerdos et hostia Patri in ara crucis immolauerat, medullatam et acceptabilem uos sibi * hostiam reddat. Amen. — Quatinus humanitatis eius primicias, et crucis pal- 83^a mam sic recolatis, ut in nouissimo die non ad condemnationem, sed ad gloriam resurgatis. Amen. Quod ipse prestare.

224. In s. Georgii. Deus qui beato Georgio militi suo... Adalbertum...

225. In letania maiore. Omnipotens Deus deuotionem uestram dignanter intendat...

226. In inuentione sancte Crucis.

Omnipotens Deus qui in cruce sua hamo cepit leuiathan, et diuitem pro morte sua dedit, non sinat regnum eius ultra in uobis recalescere, quod ipse per uexillum eiusdem uictoriosissime crucis potenter uoluit dissipare. Amen. — Et qui uos ex aqua et spiritu generauit non in carnalem sed spirituales hominem, faciat uos uitalis ligni tuitione uetusta seruitute ulterius non deprimi, per quod amarissimum letalis ligni morsum dignatus est mederi. Amen. — Quatinus secundum Spiritum ambulantes carnis desideria non perficiatis, et qui eiusdem sancte cru*cis hodie inuentionem colitis, Deo Patri per mortem 83^b Filii eius inuenti in eternum non pereatis. Amen. Quod ipse prestare.

227. In uigilia Iohannis Baptiste. Deus qui beatum Iohannem precursorem suum...

228. In die sancti Iohannis Baptiste.

Deus qui hodierna die beatum Iohannem preconem suum de uentre matris sue uocauit in lucem gentium, det uobis correctas aures anime, ut in deserto huius seculi uocem clamantis non negligatis audire. Amen. — Et iste prece suo interuentu iudicem denuo uenientem in maiestate, placabilem uobis faciat, quem humiliter precurrens in humilitate mundo uenturum nunciabat. Amen. — Et qui natus ligatam patris linguam soluerat, ab omnibus uos peccatorum uinculis absoluat, ut mundo corde, ore, lingua et labiis in eius natiuitate speciose laudis hostiam Domino offeratis. Amen. * Quod ipse. 84^a

229. In uigilia Apostolorum. Deus qui in beato Petro apostolo terne negacionis uulnera...

230. In die Petri et Pauli apostolorum. Benedictio.

Benedicat uobis omnipotens Deus, qui uos beati Petri saluberrima confessione, in ecclesiastice fidei fundauit soliditate. Amen. — Et uos quos beati Pauli sanctissima instruxit predicatione, sua tueatur gratissima defensione. Amen. — Quatinus Petrus claue, Paulus sermone, uterque intercessionem, ad illam uos certent patriam introducere, ad quam illi alter cruce, alter gladio hodierna die meruerunt peruenire. Amen. Quod ipse prestare.

231. Alia. Deus qui est mirabilis in sanctis suis...

232. In natali s. Pauli. Deus qui beatum Paulum aliquando blasphemum | in templum sanctum Domino, id est Christo lapide angulari.

233. In natali sancte Marie Magdalene.

Deus qui beate Marie Magdalene multum dimisit, ut multum diligeret, faciat uos capaces eiusdem superabundantis misericordie, et in sua dilectione
 84^b inextinguibiliter flagrare. Amen. — Et qui illi constantiam tribuit, etiam discipulis recedentibus, ab inquisitione sua non recedere, ipsius uos exemplo doceat iam non mortuum sed uiuentem feliciter querere, et quesitum ueraciter inuenire. Amen. — Quatinus ipsum quem illa prima omnium uidere meruit a mortuis resurgentem, uos in gloria sua uidere mereamini regnantem. Amen. Quod ipse prestare.

234. In s. Iacobi. Iacobus Dei et Domini nostri Iesu Christi seruus...

235. In ad uincula sancti Petri apostoli.

Deus qui beatum apostolum Petrum ligandi et soluendi speciali potestate peditum a uinculis corporalibus absoluit, eius uos precibus a peccatorum cathenis faciat liberos, cuius uos documentis ab infidelitate gaudetis absolutos. Amen. — Fiat temporalis eius cathena perpetua uestra libertas, ut porte inferi aduersum uos non preualeant, quos Petri fides, potestas et merita absoluant.
 85^a Amen. — Quatinus inter membra * ecclesie, que illi specialiter credita est, sic digne mereamini computari, ut regni celestis introitus per hunc uobis ianitorem debeat reserari. Amen. Quod ipse prestare.

236. In inuentione s. Stephani. Deus qui ecclesie sue hodierna die donauit...

237. In uigilia s. Laurentii. Deus in quo uita uestra abscondita est...

238. In die sancto. Deus qui ignem suum misit in terras...

239. In assumptione sancte Marie uirginis.

Deus qui de intemerato utero beate uirginis, pro salute omnium, tamquam sponsus de thalamo processit in mundum, det uobis, ut qui eius hodie assumptionem deuote recolitis, sanctissima eius intercessione, diuine super uos misericordie uiscera sentiat. Amen. — Dignos uos faciat diuine benedictionis gratia, que originalem mulieris maledictionem euacuauit, inter mulieres benedicta. Amen. — Quatinus ipsa pro uobis interpellante ingredi mereamini in illam
 85^b requiem, * quo illa hodie exultantibus angelis gloriose meruit introire. Amen. Quod ipse prestare dignetur.

240. In decollatione Iohannis. Deus qui beatum Iohannem precursorem | anime possitis declinare.

241. In natiuitate sancte Marie.

Deus qui per beate uirginis Marie partum, genus humanum dignatus est redimere, sua uos dignetur benedictione locupletare. Amen. — Eius quoque semper et ubique patrocinia sentiat, ex cuius intemerato utero, auctorem uite suscipere meruistis. Amen. — Et qui ad eius celebrandam natiuitatem (M Rand: uel commemoracionem), hodierna die conuenistis mentibus deuotis, spiritualium gaudiorum et eternorum premiorum, uobiscum munera reportetis. Amen. Quod ipse.

242. Alia. Benedicat uos Deus interueniente | super hunc florem creditis essentialiter requieuisse.

243. In exaltatione sancte Crucis.

Deus qui pro uobis maledictum factus est, ut uos a maledicto absolueret,
 86^a per sanctam Crucem suam a ueteri uos maledicto * eripiat, et inter filios eterne benedictionis ascribat. Amen. — Et qui exaltatus a terra omnia traxit ad se, corda uestra exaltet a terrenis desideriis, ut ad eum qui sursum est corde et animo suspiretis. Amen. — Quatinus qui eiusdem sancte Crucis exaltationem

colitis, in eadem Cruce gloriemini, et in illo qui uita uestra est semper uiuatis. Amen. Quod ipse prestare.

244. M: In natiuitate sancti Mauricii et sociorum eius.

Deus in cuius manu omnium sunt anime iustorum, benedicat uobis intercessionem beati Mauricii, et omnium ipsius sociorum. Amen. — Quique eos per hoc quod nobis est iter exterminii perduxit ad palmam martyrii, concedat uobis iter asperum uite presentis sic bene uiuendo transire, ut ad uitam pacis eterne mereamini peruenire. Amen. — Ut quorum sollempnitatem sollempniter celebratis, ad eorum consortium ipsis intercedentibus misericorditer perueniatis. Amen. Quod ipse.

245. In festo sancti Michaelis archangeli.

Sancti Michaelis archangeli sui intercessionem uos Dominus benedicat, et ab omni malo defendat. Amen. — Eiusque uos efficiat suffragio celestis regni participes, cuius sollempnitatis diem celebratis gaudentes. Amen. — Quo eius suffulti munimine et interuentione, ad promisse hereditatis gaudia possitis peruenire. Amen. Quod ipse prestare.

246. Item alia. Omnipotens Deus contra spirituales nequicias...

247. In die Omnium Sanctorum. Omnipotens Deus benedicat uos Omnium Sanctorum...

248. In die Omnium Sanctorum. Benedictio (Alia: B).

Omnipotens et misericors Deus, qui solus cuncta potentie sue ambitu, atque mire dispensationis ordine complectitur, cursum * uite uestre propicius moderetur. Amen. — Ut ad beatorum spirituum stabilitatem, per mandatorum ipsius obseruationem pertingatis et uoluntatem. Amen. — Quique sanctos suos martyrio fecit idoneos regno celorum, uos paupertate spiritus dignetur efficere consortes eorum. Amen. Quod ipse.

249. Alia. Deus qui pro uobis in hanc diem Omnium Sanctorum...

250. Martini episcopi. Deus qui beato Martino pro incomparabilis...

251. Cecilie uirginis. Benedic hanc quesumus Domine beate Cecilie...

252. Andree apostoli. Deus qui beatum Andream apostolum crucis triumpho...

253. Sancti Nycolai confessoris. Rege Domine corda plebis tue...

254. In confirmatione christianorum. Spiritus sanctus superueniat in uos...

255. Benedictio post confirmationem. Omnipotens Dominus qui uos fecit aqua baptismatis renasci...

256. In uigilia unius apostoli. Dominus qui ueniet in sanctis milibus suis...

257. Alia. (M: In natali unius apostoli. Benedictio.)

Deus qui uos scuto fidei quam beatus apostolus N. professus est uoluit communiri, concedat uobis in eo extinguere tela ignea nequissimi. Amen. — Ut dum descenderet pluuia, uenerint flumina, flauerint uenti, fundati supra petram, maneatis illesi. Amen. — Quatinus in mandatis eius capientes profectum, crescatis in gentem sanctam, genus electum, regale sacerdotium. Amen. Quod ipse prestare dignetur.

258. Unius euangeliste. (M: In natali unius euangeliste. Benedictio.) *

Deus qui in quatuor fluminibus paradisi quatuor euangelistarum mysteria presignauit ab initio, sancti Spiritus uos illustratione fecundet, et uiui fontis emanatione letificet. Amen. — Quique euangelice fluente doctrine corda fidelium

infudit et satiauit hodierna interueniente sollempnitate, peccatorum uestrorum rubiginem tollat, et eiusdem fluminis aduentatione communicet. Amen. — Quo et superni muneris dono mens irradiata resplendeat, et beati N. euangeliste interuentionibus gaudeat et paradisi premiis hylarescat. Amen. Quod ipse prestare.

259. Item alia. Omnipotens Deus fons ille paradisi...

260. Plurimorum apostolorum. Inspiret uobis omnipotens Deus per apostolicas intercessionem...

261. In die sancto. (M: In natali plurimorum apostolorum.)

Deus qui uos in apostolicis tribuit consistere fundamentis, benedicere uos dignetur beatorum N. apostolorum suorum intercedentibus meritis. Amen. — 88^a Defendat uos a cunctis * aduersis apostolicis presidiis, qui uos eorum uoluit ornari et muniri exemplis et documentis. Amen. — Quo per eorum intercessionem perueniatis ad eterne patrie hereditatem, per quorum doctrinam fidei tenetis integritatem. Amen. Quod ipse prestare.

262. Alia. Deus qui per apostolice predicationis documenta...

263. Unius martiris. (M: In natali unius martyris.)

Beati martyris sui N. intercessione uos Dominus benedicat, et ab omni malo defendat. Amen. — Extendat in uos dexteram sue propiciationis qui eum suscepit per supplicia passionis. Amen. — Quo eius in celo mereamini habere consortium, cuius deuotis mentibus in terra celebratis triumphum. Amen. Quod ipse prestare.

264. Alia. Doceat uos omnipotens Deus emulacione sui martiris...

265. In natali plurimorum martirum. (M: Plurimorum martyrum.)

Benedicat uos Dominus beatorum martyrum suorum N. suffragiis, et liberet a diabolice fraudis perturbationibus uniuersis. Amen. — Commendet 88^b uos eorum intercessio gloriosa, quorum * in conspectu eius mors est preciosa. Amen. — Et sicut illi per diuersa genera tormentorum celestis regni sortiti sunt hereditatem, ita uos eorum mereamini consortium per bonorum operum exhibitionem. Amen. Quod ipse prestare.

266. Alia. Deus in cuius laudem et gloriam...

267. Unius confessoris. (M: In natali unius confessoris.)

Omnipotens Deus det uobis copiam sue benedictionis, qui beatum N. sibi associuit uirtute confessionis. Amen. — Et qui illum fecit coruscare miraculis, uos exornet bonorum operum incrementis. Amen. — Quo eius exemplis eruditi, et intercessione muniti, cuius depositionis diem celebratis, illi in celesti regione adiungi possitis. Amen. Quod ipse.

268. Item alia. Omnipotens Deus conterat Sathanam uelociter...

269. Plurimorum confessorum.

Beatorum confessorum N. meritis uos faciat Dominus benedici, et contra omnia aduersa eorum intercessione muniri. Amen. — Eorum uos efficiat 89^a suffragio felices, quorum * festiuitatis diem celebratis ouantes. Amen. — Quo eorum imitantes exempla, ad celestia possitis peruenire promissa. Amen. Quod ipse.

270. M: Rand + De una uirgine require in fine libri.

(Fol. 97^b: In natali unius uirginis.

Benedicat uobis Dominus qui beate uirgini N. concessit et decorem uirginitatis et gloriam passionis Amen. — Et cuius opitulatione illa meruit et sexus fragilitatem et persequentium rabiem deuincere, uos possitis et uestrorum corporum illecebras et antiqui hostis machinamenta superare. Amen. — Quo sicut illa sexu fragili nisa est certamen adire, et post certamen de hostibus meruit triumphare, ita et uos in hac mortali carne uiuentes, ualeatis antiquum hostem deuincere, et post uictoriam ad regna celestia peruenire. Amen. Quod ipse.)

271. Unius uirginis. Sanctificet Dominus ecclesiam suam... [4. Glied:] Quatinus cum figura mundi | Deum uidere mereamini.

272. In natali uirginum (De uirginibus: B).

Omnipotens Deus intercedentibus sanctis uirginibus suis N. uos dignetur benedicere, qui de antiquo hoste non solum per uiros, uerum etiam per feminas uoluit triumphare. Amen. — Et qui illis uoluit centesimi fructus donum decore uirginitatis et agone martyrii conferre, uos dignetur et uitiorum squaloribus expurgare, et uirtutum lampadibus exornare. Amen. — Quatinus oleo caritatis, ita pectorum uestrorum lampades possint repleri, ut cum eis celestis sponsi thalamum ualeatis ingredi. Amen. Quod ipse.

273. In dedicatione ecclesie (Benedictio ecclesie: B 286).

Omnipotens Deus, qui uos hodierna die ad dedicationem istius ecclesie dig*natus est adunare, ipse uos celesti benedictione dignetur locupletare. Amen. 89^b — Concedatque uobis fieri templum suum, et habitaculum Spiritus sancti, qui proprium Filium suum Dominum nostrum Iesum Christum pro uobis uoluit immolari. Amen. — Quatinus mente et corpore purificati, habitorem Deum in uobismetipsis semper habere possitis, et eterne beatitudinis hereditatem cum sanctis et electis possidere ualeatis. Amen. Quod ipse prestare.

274. M: De sancta Cruce. FERIA VI^a.

Christus Iesus qui est ligni uite paradisque reparator mortem quam gustatis in ligno mortificet, et uitam quam per lignum crucis reparare uenerat, in uobis fructificet. Amen. — Resuscitet uos a uitiorum sepulchris, quem in cruce triumphantem uenturum iudicem creditis. Amen. — Ipse uobis aperiat ianuam paradisi, cuius estis precioso * sanguine redempti. Amen. Quod ipse 90^a prestare dignetur.

275. In ordinatione episcopi.

Deus ad quem respicit sacerdotum sollercia, regnantium uictoria, populi disciplina, qui ob hoc proponis pontifices, ut habeat clerus uigilantiam, ecclesia reuerentiam, plebs deuota custodiam, pauperes alimoniam, dignare hoc in nobis celesti fonte diffundere, quod dispensante sacerdote plebs possit pro salute haurire. Amen. — Concedas agendi normam, loquendi fiduciam, uiuendi temperantiam, monendi doctrinam. Amen. — Ut impendente pontifice studium plebe assensum, mereatur pastor assequi gratiam, grex medelam. Amen. Quod ipse prestare.

276. Quando episcopus natalem suum celebrat (Item alia: B).

Deus qui populis suis¹⁸ indulgendo consulit, et amore dominatur, det spiritum sapientie, quibus tradidit re*gimen discipline, ut de profectu sanctarum ouium fiant gaudia eterna pastorum. Amen. — Et qui dierum nostrorum numerum, temporumque mensuras maiestatis sue potestate dispensat, propicius 90^b

¹⁸ populo suo: B.

ad humilitatis nostre seruitutem respiciat, et pacis sue abundantiam nostris temporibus pretendat, nosque per eam feliciter incedere concedat. Amen. — Collatis quoque in me per gratiam suam propicietur muneribus, et quem fecit gradu episcopali sublimem, faciat operum sibi profectione placabilem, atque in illum affectum dirigat cor plebis et presulis, ut nec pastori obedientia gregis, nec gregi desit umquam cura pastoris. Amen. Quod¹⁹ ipse prestare.

277. Benedictio in synodo. Omnipotens Deus qui dispersos Israel congregat ipse...

278. Alia. Deus qui post gloriosum suum...

279. Super regem. Deus omnipotens qui te populi...

280. Pro iter agentibus. Deus uia et ueritas et uita...

281. In tempore belli. Domine Iesu Christe rogamus te pastor bone...

282. Alia. Omnipotens Deus Sabaoth qui confortauit...

283. [ohne Überschrift:] Deus qui intemerate uirginis | singulariter creditis requieuisse.

284. Dyaconus ante benedictionem dicat. Humiliate uos ad benedictionem. Deo gratias.

285. Benedictio in synodo. Christe Filius Dei qui est initium...

286. Benedictio ecclesie = 273.

287. Item alia. Omnipotens Deus qui uerbum caro factum est | ab im-mundorum spirituum uos prauitate defendat.

¹⁹ 4. Glied: Quod summa Trinitas prestare | dare potest incrementum in secula seculorum: B.

Nachschrift. Bei der Korrektur konnte ich noch die Ausgabe des *Canterbury Benedictional*, British Museum, Harl. MS. 2892 (11. Jh.) von Reginald Maxwell Woolley benutzen (Henry Bradshaw Society 51, 1917), die durch die Anmerkungen und den Index ein wertvolles Hilfsmittel für die Forschung ist. 79 mit der Lesart *degeneret* kommt vor in den Benediktionalien Aethelwolds und von St. Thierry. 138 ist die gewöhnliche Formel für Dom. X p. Pent., 142 für Dom. XII. — Die von Cagin, *Le Sacramentaire gélasien d'Angoulême* 1919 veröffentlichten Texte scheinen denen von Gellone und St. Thierry sehr nahe zu stehen. Auch das *Sacramentarium ad usum ecclesiae Nivernensis* (11. Jh.), ed. Crosnier 1873, enthält Benediktionen.

Der antiochenische Festkalender des frühen sechsten Jahrhunderts.

Von Anton Baumstark (Bonn).

Der Heiligenkalender Antiocheias ist frühzeitig ein anscheinend besonders reich entwickelter gewesen. Im Anfang seiner Erklärung des Römerbriefs redet Chrysostomos von einer allwöchentlich zweimal, beim Einfallen von Martyrerfesten oft sogar dreimal und viermal erfolgenden liturgischen Lesung der Paulusbriefe¹. Das ergibt, wenn man die zweimalige Lesung von liturgischen Versammlungen der Samstage und Sonntage versteht, die einer Beziehung zum Sanktorale entbehrten, immerhin, daß schon gegen Ende des 4. Jh. nicht selten zweimal in einer Woche Martyrergedächtnisfeiern die antiochenische Gemeinde zusammenriefen. Über den näheren Bestand eines so reichen Proprium Sanctorum wird man für jene Epoche aus den Heiligenpredigten des Goldmundes selbst und durch die antiochenischen Eintragungen des in syrischer Übersetzung von der Hs. *Brit. Mus. Add. 12 150* des Jahres 411 erhaltenen Martyrologiums aufgeklärt.

Eine jüngere Epoche, für welche wir über den antiochenischen Festkalender gut unterrichtet sind, wird durch die J. 512—518 bezeichnet, während deren der große Monophysit Severus sich im tatsächlichen Besitze des Patriarchenstuhles von Antiocheia befand. Es ist nunmehr genau ein Vierteljahrhundert verstrichen, seit ich im zweiten Teile einer auf Anregung des sel. Prälaten A. de Waal unternommenen Arbeit über den liturgiegeschichtlichen Ertrag seiner *ὁμιλῖαι ἐπιθρόνοι* eine Rekonstruktion auch des antiochenischen Sanktorales jener Jahre versuchte². Beigezogen hatte ich bei diesem Versuche außer den römischen Hss. der beiden syrischen Texte der Severushomilien drei Perikopenbücher des späteren orthodoxen Ritus Antiocheias: das christlich-palästinensische sog. „*Evangeliarium Hierosolymitanum*“ *Vat. Syr. 19* vom J. 1030 und die syrischen Peschittatext bietenden Lektionare *Vat. Syr. 21* vom J. 1041 zum *Praxapostolos* und *Vat. Syr. 22* vom J. 1215 zum *Evangelium*. Leitend war dabei die Vor-

¹ Migne PG. 60, 392: *Συνεχῶς ἀκούων ἀναγινωσκομένων τῶν ἐπιστολῶν τοῦ ἁγίου Παύλου καθ' ἐκάστην ἑβδομάδα δίδς, πολλάκις δὲ καὶ τρις καὶ τετράκις, ἤνίκα ἂν μαρτύρων ἁγίων μνήμας ἐπιτελῶμεν . . .*

² *Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 und 518, III, Das Proprium de sanctis I* (Röm. Quartalschr. f. christl. Altertumswiss. u. f. Kirchengesch. 13 [1899] 310—323).

stellung gewesen, daß der hier zugrunde liegende Festkalender eine Weiterbildung des einheimisch antiochenischen der christlichen Frühzeit sein müsse. Heute weiß ich, daß diese Vorstellung eine irrige war. Wie die evangelische Perikopenordnung schon des christlich-palästinensischen Evangelistars wesenhaft die von Konstantinopel ausgegangene gemeinbyzantinische ist, so kann auch der in den drei Hss. auf den beiden Entwicklungsstufen des 11. und 13. Jh. kenntlich werdende Heiligenkalender lediglich als eine dem antiochenischen Patriarchat eigentümliche Spielart des byzantinischen gelten, in dem, wie in der gesamten byzantinischen Liturgie, altkonstantinopolitanische und altpalästinensische Überlieferungen zusammengefloßen sind. Die liturgischen Traditionen des frühchristlichen Antiocheia leben nicht im melchitischen, sondern im jakobitischen Kultus fort.

Das Geständnis meines Fehlgriffs hat nichts Beschämendes. Denn die bessere Erkenntnis wäre um die Jahrhundertwende nur aus hslischen Schätzen des Britischen Museums zu gewinnen gewesen, deren Erschließung seitdem im Rahmen der *Patrologia Orientalis* erfolgte. E. W. Brooks hat uns hier die Ausgabe einer zweiten mit dem Namen des Severus verbundenen Urkunde geschenkt³: eines meist unzutreffend als Oktoëchos bezeichneten Kirchengesangbuches, von dessen syrischer Übersetzung durch Paulus von Edessa die im J. 675 durchgeführte Bearbeitung des größeren Edesseners Ja'qob in der Hs. *Brit. Mus. Add. 17 134* wo nicht geradezu im Autograph ihres Urhebers, so doch in einer demselben unmittelbar nahestehenden Kopie vorliegt⁴. F. Nau verdanken wir die Edition des in dieser Haupth. des Kirchengesangbuchs ihm beigegebenen Kalenders mithin wohl noch des 7. Jh. und dreier verwandter syrischer Kalendare des jakobitischen Ritus⁵, von denen zwei des 11. bis 12. Jh.⁶ sich als auszugsweise Verzeichnisse nur der bedeutenderen Festtage des Jahres darstellen, während eines des 9. Jh. durch einen doppelten auf Edessa und das Thomaskloster von Qennešrē am Euphrat zurückweisenden Einschlag eine starke Erweiterung erfahren hat⁷.

Das Severianische Kirchengesangbuch umfaßt zwar nicht ausschließlich persönliche Schöpfungen des monophysitischen Patriarchen.

³ *James of Edessa: The hymns of Severus of Antioch and others: Syriac version edited and translated: Patrologia Orientalis VI 1—179. VII 593—802.*

⁴ Vgl. A. Baumstark, *Festbrevier u. Kirchenjahr d. syrischen Jakobiten* (1910) 45—47; *Wissenschaftl. Beilage zur Germania* 1912, 129—134; *Geschichte d. syrischen Literatur* (1923) 253.

⁵ *Un martyrologe et douze ménologes syriaques édités et traduits: Patrologia Orientalis X 1—163 bzw. speziell diese vier Kalender 27—56.* Der Kalender der Hs. des Kirchengesangbuchs hier als II: 31—35.

⁶ Erhalten in den Hss. *Brit. Mus. Add. 14 502* und *14 503*; IV und V bei Nau a. a. O. 48—53.

⁷ Erhalten durch die Hs. *Brit. Mus. Add. 14 504*; III bei Nau a. a. O. 35—48.

Vielmehr werden nicht wenige Stücke ausdrücklich auf einige jüngere aus jenem Kloster von Qennešrē hervorgegangene Dichter zurückgeführt. Aber gerade dies gestattet, Texte, bei denen ein entsprechender Verfasservermerk fehlt, in der Tat mit Sicherheit als Werk des Severus selbst anzusprechen. Diese Sachlage ist nun bei einer großen Masse von Liedstrophen auf Heiligenfeste gegeben, von denen nur ein kleinerer Teil schon durch Homilien des Severus kenntlich geworden war. Auch die im Liederbuche berücksichtigten Feiern, die von ihm durch Predigten nicht ausgezeichnet wurden, dürfen also für das antiochenische Festjahr seiner Zeit mit Bestimmtheit in Rechnung gestellt werden. Über das Datum der in Betracht kommenden Feiern gibt allerdings das Kirchengesangbuch noch weniger als die Sammlung der Homilien Aufschluß. Die streng chronologische Anlage der letzteren gestattet nämlich wenigstens gewisse Zeitgrenzen abzustecken, in welche die liturgischen Veranlassungen der einzelnen Predigten gefallen sein müssen. Das Sanktorale des Kirchengesangbuches ist systematisch nach Heiligenklassen und innerhalb dieser nach der Lebenszeit der Heiligen geordnet, so daß jeder Schluß auf das Datum der einzelnen *μνήμαι* auf Grund dieser Anordnung unmöglich ist. Nur ganz vereinzelt wird einmal eine dann naturgemäß auch geradezu unschätzbare ausdrückliche Datumsangabe gemacht.

Hier treten nun die vier nahe verwandten Kalender in die Lücke. Der Zusammenhang eines ihnen gemeinsamen Grundstocks kalendarischer Überlieferung mit dem Antiocheia des frühen 6. Jh. ergibt sich zunächst aus einem Vergleiche ihrer Datierungen mit den für die betreffenden Feste aus der Reihenfolge der Severushomilien ablesbaren allgemeinen Zeitgrenzen. Ich notiere hinter der Angabe der letzteren die jeweilig vorliegenden Homilien (= Hom.), verweise der Vollständigkeit halber auf die entsprechenden Texte des Kirchengesangbuches (= Kgb.) und setze hinter das genaue Datum der kalendarischen Überlieferung die Nrn. der dasselbe bezeugenden Kalender nach der Reihenfolge bei Nau. Den Ausgangspunkt bildet am besten das anderweitig⁸ gesicherte Datum der Bischofsweihe des Severus bzw. ihrer jährlichen Gedächtnisfeier.

Bischofsweihe bzw. deren Anniversar mit Gottesdienst in der Romanoskirche, 6. November: Hom. 1. 35. 80. 99. — Romanos, 18. November: II. III. IV. Vgl. Kgb. 139 f.

Drosis, zwischen 6. November und Weihnachten: Hom. 100. 114. Vgl. Kgb. 161 f. = 14. Dezember: II. III.

Unschuldige Kinder, zwischen Weihnachten und 1. Januar: Hom. 64. Vgl. Kgb. 115 f. = 29. Dezember: II. III (27. Dezember: IV. V).

Basileios und Gregorios mit Gottesdienst in der Ignatioskirche, zwischen dem vorigen und Epiphanie: Hom. 9. 37. 65. 84. 102. 116. Vgl. Kgb. 184 ohne,

⁸ Durch Malalas XVI (Migne PL. 97, 592).

185 mit Ignatios = 1. Januar („Ignatios, Basileios und Gregorios und die übrigen Väter“): II. III. IV.

Antonios, zwischen Epiphanie und Quadragesima: Hom. 86. Vgl. Kgb. 104 = 17. Januar: II. III. IV.

Babylas, zwischen Epiphanie und „Gedenktag der Gottesgebälerin“: Hom. 11. 50. Vgl. Kgb. 141 f. = 25. Januar: II (23. Januar: III. IV. V).

„Gedenktag der Gottesgebälerin“, zwischen Babylas und Quadragesima: Hom. 14. 67 = 2. Februar (Hypapañte, bzw. nach III: „Enkainia oder Gedenktag der Gottesgebälerin, wann der greise Simeon im Tempel den Herrn auf seine Arme empfing“): II. III. IV. V.

40 Märtyrer von Sebaste, innerhalb der Quadragesima: Hom. 41. Vgl. Kgb. 155–159 = <Samstag> zwischen 7. und 14. März: II. III. IV (9. März: V).

Allerheiligenfeier nach der Osterwoche: Hom. 44 = Mittwoch der 2. Woche nach Ostern: II. III.

Athanasios, zwischen 30. März und 27. Mai (Karmittwoch und Pfingstfreitag 516): Hom. 90. Vgl. Kgb. 183 = 1. Mai: II. III. IV. V.

Deposition der Gebeine der Märtyrer Prokopios und Phokas im Michaëlion („Haus das genannt wird des Michaël“) zwischen 28. Mai und 12. Juni (Himmelfahrt und Pfingstfreitag 515): Hom. 72 = 21. Juni („Phokas und Prokopios“): II. III.

Leontios, zwischen 26. Mai (= Pfingsten 513) und Dometios: Hom. 27. 50. Vgl. Kgb. 138 = 18. Juni: II. III.

Martyr Julianos, zwischen 12. Juni (Pfingstfreitag 515) und Totenfeier an den Massengräbern: Hom. 75 = 21. Juni: II. III.

Apostel Thomas, zwischen Leontios und Simeon Stylites: Hom. 28. Vgl. Kgb. 134 = 3. Juli II. III. IV. V.

Dometios, zwischen Leontios und Makkabäern: Hom. 51 = 5. Juli: II. III.

Totengedächtnis an den Massengräbern, zwischen Julianos und Tarachos, Probos, Andronikos: Hom. 76. Vgl. Kgb. 204 = 21. Juli II. III. — Ein Totengedächtnis allerdings auch schon zwischen 22. Mai (Pfingstfreitag 514) und Leontios: Hom. 49.

Simeon Stylites, zwischen Apostel Thomas und 14. September: Hom. 30. Vgl. Kgb. 147 = 27. Juli: II. III. (oder 2. September: II. III. V).

Makkabäische Brüder und deren Mutter, zwischen Dometios und Sergios-Bakchos: Hom. 52. Vgl. Kgb. 149 f. = 1. August: II. III. IV. V.

Tarachos, Probos und Andronikos, zwischen Totengedächtnis an den Massengräbern und 6. November: Hom. 88 = 6. September: III.

„Enkainia des Kreuzes“ und Gedächtnis des Erdbebens, zwischen Simeon Stylites und Johannes Baptista: Hom. 31 = 14. September: II. III. IV.

Thekla, zwischen 27. Mai (Pfingstfreitag 516) und 6. November: Hom. 97. Vgl. Kgb. 160 = 24. September: II. III. IV.

Sergios und Bakchos, zwischen Makkabäern und Johannes Baptista: Hom. 57. Vgl. Kgb. 143 f. = 1. Oktober: II. III.

Johannes Baptista, zwischen 14. September und 6. November: Hom. 32. 61 = 14. Oktober: II. III. IV.

Die Übereinstimmung der Kalenderdatierungen mit der Chronologie der Homilien will da nicht nur in ihrer Totalität empfunden werden. Von entscheidender Bedeutung ist vielmehr vor allem eine

Reihe von Einzelheiten. So wird zum 1. Januar die merkwürdige Erweiterung des Festgegenstandes, die in den Kalendern zum Ausdruck kommt, nur durch die in den Überschriften der Homilien bezeugte Tatsache der antiochenischen Stationsordnung verständlich. Am 2. Februar lebt wenigstens in III die Bezeichnung des Tages als „Gedenktag der Gottesgebärerin“ fort, die mich früher⁹ verleitete, unter Verzicht auf den Gedanken an die Hypapante für Antiocheia ein sonst nie bezeugtes uraltes Marienbeifest der noch als Geburtsfest Christi bewerteten Epiphaniefeier anzunehmen, das dann von dieser doch wieder durch mehr als 18 Tage hätte getrennt sein müssen. Der 21. Juni zeigt eine lokalantiochenische Reliquiendeposition zum Ausgangspunkt einer dauernden Festbegehung geworden. Der 21. Juli bringt die befriedigende Datierung einer nicht minder spezifisch lokal-antiochenischen Totengedächtnisfeier, von der anderweitig nicht der leiseste Nachhall vorliegt. Am 14. September kehren in den Kalendern die Bezeichnung des Tages als „Enkainia“, die mich früher¹⁰ irrtümlich an den 13. September als Datum der Severuspredigt denken ließ, und die in der antiochenischen Stadtgeschichte begründete Verbindung der Kreuzesfeier mit der Erinnerung an eine Erdbebenkatastrophe wieder. Das Johannesfest des 14. Oktober entspricht allein von sämtlichen überhaupt bekannt werdenden altkirchlichen Feiern des Täufers den chronologischen Ergebnissen der Homilien und macht endgültig die Hypothese einer Beziehung der Severuspredigten auf das Fest der „Verkündigung“ überflüssig, deren äußerst prekären Charakter ich schon früher¹¹ nicht zu verkennen vermochte.

Nur scheinbar sind dem allem gegenüber zunächst zwei Schwierigkeiten, die das Verhältnis der Homilien 1. 35. 80. 99 zu Romanos und das Datum der berührten Totenfeier betreffen. Die vier genannten Predigten wurden überhaupt zu Unrecht früher¹² von mir mit dem Feste des Romanos in Verbindung gebracht. Inthronisationsansprache des Severus und beim Jahrgedächtnis seines bischöflichen Amtsantritts gehaltene Reden, sind sie lediglich in der Kirche dieses Martyrers gesprochen worden, in der — aus heute nicht mehr erkennbarem Grunde — seine Bischofsweihe und deshalb auch deren alljährliche Gedächtnisfeier stattfand. Für die Totenfeier schiene ein noch früher liegendes Datum im J. 514 angenommen werden zu müssen, während die Chronologie der Predigten des J. 515 zu der Kalenderdatierung stimmt. Das würde sich durch eine eben mit dem letzteren Jahre in Kraft getretene Verlegung der Feier erklären. Noch näher liegt aber wohl eine andere Erklärung. Von der Feier an den Massengräbern, die zum Gedächtnis speziell landfremder und armer Toter begangen wurde, reden nur Überschrift und Text der Homilie 76. Für Homilie 49 ergibt nur aus

⁹ Röm. Quartalschrift 11, 55 f. 13, 311.

¹⁰ A. a. O. 323.

¹¹ A. a. O. 311 f.

¹² A. a. O. 318.

ihrem Inhalt die Tatsache einer Veranlassung durch irgendeine Totenfeier. Diese kann also sehr wohl von jener des 21. Juli völlig verschieden gewesen sein. Da sie auf einen der drei nächsten Tage nach dem Pfingstfreitag gefallen sein muß, liegt in der Tat nichts näher, als in ihr bereits das zweite *ψυχασάββατον* des späteren byzantinischen Kirchenjahres zu erkennen, das in dessen Gefüge die Pfingstwoche beschließt. Daß dieses dem altkonstantinopolitanischen Kalender nach Ausweis des Typikons der Patmos-Hs.¹³ noch unbekannt war, verschlägt dabei nichts, sondern würde sich sehr einfach daraus erklären, daß die Feier eben nicht in der Reichshauptstadt, sondern in Antiocheia bodenständig gewesen wäre.

Belanglos ist es auch, daß in keinem der jakobitischen Kalender ein von den melchitischen Perikopenbüchern *Vat. Syr.* 21 und 27 auf den 20. Mai angesetztes Fest des hl. Thallelaios erscheint, bei dessen Feier Severus im J. 517 in Aigai die extemporierte Homilie 110 hielt. Denn es ist durchaus möglich, daß es sich hier um eine Lokalfeier der kilikischen Hafenstadt handelte, die im stadtantiochenischen Kult, auf welchen die Kalender zurückgehen, keine Stätte hatte. Dagegen ist allerdings richtig, daß zwei letzte Heiligenpredigten des Severus an demjenigen Datum nicht gehalten sein können, das die kalendarische Überlieferung für die beiden Feiern bietet. Zwischen Pfingstsonntag 513 d. h. dem 26. Mai und dem 18. Juni hat der Patriarch die Homilie 25 auf den hl. Theodoros gesprochen, während die Kalender II und III das Gedächtnis des berühmten Großmartyrs auf den Freitag der dritten Woche nach Ostern verlegen und III allein eine zweite, immerhin schon spätere Feier desselben doch noch auf den letzten Freitag vor Pfingsten ansetzt. Zwischen dem 1. Juni und dem Pfingstfreitag 515 d. h. dem 12. Juni ist Homilie 73 auf einen Martyr Barlaha gehalten, während der Kalender III das Fest eines solchen erst zum 24. Juli notiert. In beiden Fällen ist die jakobitische Übung des 7. bis 9. Jh. also bereits eine andere gewesen als die stadtantiochenische der J. 512—518, ohne daß wir den Grund dieses Gegensatzes festzustellen vermöchten.

Dieser Befund gebietet leider eine grundsätzliche Vorsicht bei der Verwendung der Kalender zur Datierung der nur durch das Kirchengesangbuch bekannt werdenden Heiligenfeiern des frühchristlich-antiochenischen Kultus jener Jahre. Mit der Möglichkeit muß auch hier nun eben gerechnet werden, daß das Festdatum eine Verschiebung erlitt. Für den Zusammenhang der Kalender mit jenem Kultus überhaupt ist aber jedenfalls auch ihr Verhältnis zu dem den Namen des Severus tragenden Liederbuche im höchsten Grade instruktiv. Ich ver-

¹³ Hg. von A. Dimitrijewski, *Beschreibung d. liturgischen Hss. in d. Bibliotheken d. rechtgläubigen Orients* (russisch). I. *Τυπικά* (1895) 1—132.

zeichne die betreffenden kalendarischen Daten mit Angabe ihrer Bezeugung und füge den Verweis auf die entsprechenden Nrn. des Kirchengesangbuchs bei.

11. Januar, Apostel Paulus: II. III. IV. = Kgb. 130.
10. Januar, II. allgemeines Konzil und Theodosios d. Gr.: II. III. IV. V. = Kgb. 203.
29. Januar, Martyrer Juventius, Maximinus und Longinus: II. III. = Kgb. 153.
25. April, Evangelist Markus: II. III. IV. V. = Kgb. 132.
7. Mai, Evangelist Johannes: II. III. (hier mit seinem Bruder Jakobus). IV. = Kgb. 133 (zusammen mit Apostel Thomas).
22. Mai, Kreuzauffindung und Konstantin d. Gr.: II. III. IV. (hier nur Kreuzauffindung). = Kgb. 200 (nur Konstantin).
29. Mai, Erdbeben von Antiocheia: II. III. = Kgb. 257–260.
16. Juni, Beisetzung der Gebeine der persischen Martyrer: II. III. = Kgb. 152 („Persische Martyrer“).
8. Juli, Prophet Zacharias: II. = Kgb. 136.
11. Juli oder 18. September, Euphemia: II. III. = Kgb. 163.
30. Juli, Timotheos von Alexandria und Kaiser Theodosios II.: II. III. (mit Voransetzung von Kyrillos). IV. = Kgb. 190 (Kyrillos allein und Theodosios II.).
7. August, Ägyptische Martyrer: II. III. = Kgb. 151.
9. August, Job: II. III. = Kgb. 157.
15. August, Die hll. Propheten: II. III. IV. V. = Kgb. 135.
13. September, Johannes Chrysostomos: II. III. IV. = Kgb. 184 f.
27. September, Gregorios Thaumaturgos: II. III. IV. = Kgb. 182.
7. Oktober, Sergios und Bakchos nochmals, mit Vermerk, daß dies der Todestag des ersteren sei: III. = Kgb. 145 (Sergios allein!).
8. Oktober, Pelagia: II. III. = Kgb. 164.
17. Oktober, Ignatios: II. (in Verbindung mit Gregorios und Basileios). III. = Kgb. 180.
22. Oktober, Menas: II. III. V. = Kgb. 146.
10. November, Kaiser Honorius: II. III. = Kgb. 201.
14. November, Kaiser Gratianus: II. III. = Kgb. 202.
1. Dezember, Porphyrios: II. III. IV. = Kgb. 187.
27. Dezember, Stephanus: II. III. (erst am 28.: IV. V.) = Kgb. 127 f.
28. Dezember, Die hll. Apostel: II. III. (erst am 29.: IV. V., letzteres mit dem Zusatz: „und Evangelisten und Theologen“) = Kgb. 129.
31. Dezember, Himjaritische Martyrer: II. III. IV. = Kgb. 154.

Daß in der Tat hier ein absoluter Verlaß auf die Identität der Kalenderdaten mit den Festdaten des beginnenden 6. Jh. nicht besteht, wird schließlich noch bei einer letzten dem Kirchengesangbuch und der kalendarischen Überlieferung gemeinsamen Heiligenfeier recht deutlich. Petros von Alexandria wird in III zum 25. November, in II zum 25., in IV zum 16. Dezember notiert. Demgegenüber besagt ein Vermerk des Kirchengesangbuches zu der ihm gewidmeten Nr. 181, daß die Liedstrophe erstmals bei einer gottesdienstlichen Versammlung in der antiochenischen Theotokoskirche am 22. November 517 gesungen wurde. Bezeichnend ist allerdings, wie stark hier auch die kalen-

darische Tradition selbst schwankt, und gerade dieses Schwanken bei einer Abweichung von dem gesicherten Datum der Severuszeit könnte geeignet sein, das Vertrauen in ihre ganz bestimmten Ansätze wieder zu festigen. In jedem Falle wird es sich nach Maßgabe des bei dem Vergleiche mit den Homilien zu beobachtenden statistischen Verhältnisses von 2 zu 22 bei weiteren Diskrepanzen nur um verhältnismäßig wenige Ausnahmen handeln. Peinlich ist nur, daß es eben an jedem Mittel zur Feststellung dieser Ausnahmen gebricht.

Demgegenüber ist die sachliche Übereinstimmung der Kalenderüberlieferung mit dem Kirchengesangbuch eine noch restlosere als diejenige mit den Homilien. Keine einzige gegenständlich überhaupt über die Zeit des Severus hinaufführende Erscheinung seines Sanktorales, die nicht unverkennbar mindestens in einem der vier Kalender wiederkehrte! Dabei stehen dem alten Liederbuche II und III wesentlich gleich nahe. Nur in je einem Falle ist einer der beiden Zeugen nicht von dem anderen gestützt. Geringfügige Abweichungen, die vereinzelt bezüglich der genauen Abgrenzung des Gegenstandes der Gedächtnisfeier zwischen Gesangbuch und Kalendern bestehen, sind von keinerlei ernsthafter Bedeutung. Zum 22. Mai und 30. Juli liegt in der kalendarischen Überlieferung allgemein, zum 7. Mai und 17. Oktober wenigstens in III eine offenbar sekundäre Erweiterung jenes Inhalts vor. Die Kreuzauffindung hat neben Konstantin d. Gr., der Alexandriner Timotheos neben dem bedeutenderen Kyrillos, der zweite Zebedaide neben seinem Bruder Johannes und — offenbar in Rückwirkung ihrer am 1. Januar durch die Stationskirche des Tages bedingten Verbindung mit ihm — haben die Kappadokier Basileios und Gregorios von Nazianz neben dem Antiochener Ignatios Hausrecht gewonnen. In weiterem Verlaufe der Entwicklung ist dann am 30. Juli in II, am 22. Mai in IV der oder doch ein alter Gegenstand der Tagesfeier abgestoßen worden. Merkwürdiger ist es, daß das Kirchengesangbuch statt eines nach der kalendarischen Tradition zu erwartenden Textes auf den Evangelisten Johannes seinerseits einen solchen auf das Apostel p a a r Johannes und Thomas bietet. Die Erklärung könnte auch hier auf dem Gebiete des Stationswesens zu suchen sein, indem es wohl denkbar wäre, daß die gottesdienstliche Feier des Evangelisten in einer Thomaskirche abgehalten worden wäre.

Neben demjenigen mit den jakobitischen Kalendern ist nun aber schließlich für das Kirchengesangbuch ein Vergleich auch mit den Homilien durchzuführen. Sein Ergebnis ist an der vom 6. November ausgehenden ersten Zusammenstellung einfach ablesbar. Für die Feier jenes Tages selbst, auf Prokopios und Phokas, Julianos, Tarachos, Probos und Andronikos fehlen Texte des Gesangbuches. Das ist für den 6. November durch den votiv-persönlichen Charakter der Feier bedingt. An den Märtyrerfesten wird es durch Verwendung von

Commune-Texten zu erklären sein. Solche liegen in der Tat im Kirchengesangbuch an den Nrn. 165—178 für Martyrer und an der Nr. 179 für „hll. Väter“ d. h. für Hierarchen wohl weit eher immerhin mit vor, als daß man bei diesen Stücken ausschließlich an die Allerheiligenfeier des Mittwochs nach Ostern und etwa eine alsbald noch zu berührende Gedächtnisfeier möglicherweise speziell aller seligen Bischöfe zu denken hätte.

Steht nämlich einmal fest, daß auch das Kirchengesangbuch nicht alle um 512—518 in Antiocheia begangenen Heiligenfeste kennen lehrt, so führt dies zu der anderen Frage weiter, ob nicht und in welchem Umfange etwa wenigstens die beiden reicheren Kalender II und III auch über das Datierungsproblem hinaus zur Erweiterung unserer Kenntnis des antiochenischen Sanktorales jener Zeit beizutragen vermögen. Beiseite zu lassen ist dabei natürlich der auf Edessa und Qennešrē weisende Einschlag von III, ist ferner alles, was beide Quellen an Gedächtnistagen erst monophysitischer Koryphäen des 6. und 7. Jh., einschließlich des Severus selbst, bieten. Was dann an Notierungen übrigbleibt, denen weder eine Severuspredigt noch ein Text des Kirchengesangbuchs entspricht, ist allerdings bezeichnenderweise wenig. In Betracht kommt zunächst Folgendes:

- 9. Januar, Lukianos: II. III.
- Freitag der 2. Woche nach Ostern, Babylas: II. III.
- Mittwoch der 3. Woche nach Ostern: <Enkainia> einer auch als „Malakion“ bezeichneten Heiligenkirche des Erzengels Michaël: II. III.
- 23. April, Georgios: II (mit Schreibfehler: „Gregorios“!). III. IV.
- 3. Juni, Drei Jünglinge und Daniel: II. III. IV.
- 16. Juni, Kosmas und Damianos: II. III (15.: IV. 17.: V).
- 1. September, Silvanos: II. III.
- 13. September, Die hll. Apostel: II. III. IV.
- 15. September, Hll. „Bekenner“ und „Enkainia“ bzw. „Gedächtnistag“ der Muttergottes: II. III.
- 17. September, Apostel Thomas und Andreas: II. III. IV.
- 23. September: Babylas und drei Knaben; Bischof Meletios: II.
- 26. Oktober, Auffindung des Hauptes Johannes des Täufers: II. III.
- 3. November, I. allgemeines Konzil und Konstantin d. Gr.: II (mit Schreibfehler: „Theodosios d. Gr.“). III.
- 10. November, Bischof Demetrianos.
- 14. November, Bischof Flavianos.

Von diesen Feiern darf diejenige des Martyrers Lukianos als tatsächlich für den antiochenischen Festkalender auch des frühen 6. Jh. gesichert gelten, da sie für denjenigen des ausgehenden 4. — allerdings mit dem etwas abweichenden Datum des 7. Januar — durch eine am Tage nach Epiphanie gehaltene Chrysostomoshomilie (Migne PG. 50, 515—520) und das Martyrologium der syrischen Hs. vom J. 411 beglaubigt ist. Ebenso sind die Gedächtnistage der drei antiochenischen

Bischöfe Meletios, Demetrianos und Flavianos zu beurteilen. Das Zusammenfallen der zwei letzteren mit den durch das Kirchengesangbuch gesicherten Kaisergedächtnistagen des Honorius und Gratianus gewährleistet dabei, daß wir grundsätzlich auch mit einem Nebeneinander zweier Feiern am gleichen Tage rechnen dürfen, was für den dritten Fall des Meletios neben einer — dritten — Babylasfeier, für den 15. September und für Kosmas und Damianos und die Apostelfeier des 13. September neben den wieder durch das Kirchengesangbuch belegten Feiern der Deposition der persischen Martyrer und des großen Goldmundes von Bedeutung ist. Für Antiocheia gesichert wäre ferner die Doppelfeier der Apostel Thomas und Andreas am 17. September, falls wirklich diejenige des Johannes und Thomas am 7. Mai aus Abhaltung des Gottesdienstes in einer antiochenischen Thomaskirche zu erklären ist und analog auch hier die Lösung des Rätsels zu suchen sein sollte. Endlich ist eine Gedächtnisfeier auch des I. neben der wieder durch das Kirchengesangbuch sichergestellten des II. allgemeinen Konzils innerlich ebenso eigentlich notwendig, als es immerhin befremden muß, nicht auch sie im Kirchengesangbuch berücksichtigt zu finden. Gewissen Bedenken könnte sodann wie hier der Ausfall einer Bezeugung durch das Liederbuch für eine nicht weniger als dreimalige Babylasfeier begegnen. Das gleiche gilt von den Dedikationstagen nur gerade der zwei Kirchen der Theotokos und des Erzengels Michaël, neben dem leider nicht kalendarisch bestimmbaren der antiochenischen Kathedrale, an dem im J. 517 die Severushomilie 112 gehalten wurde. Immerhin werden als denkbar für den stadtantiochenischen Kultus des zweiten Jahrzehnts des 6. Jh. alle diese durch die kalendarische Überlieferung allein bezeugten Feiern gelten können.

Anders zu urteilen ist über das Verkündigungsfest des 25. März und die gemeinsame Feier der Apostelfürsten am 29. Juni, die in allen vier Kalendarien erscheinen, und eine von IV auf Gregorios von Nazianz und Athanasios beschränkte Feier dieser beiden Hierarchen, des Alexandriner Kyrillos und „der übrigen orthodoxen Väter“ d. h. aller heiligen Hierarchen, die II und III am 30. Juni vermerken. Denn, daß die Feste des 25. März und 29. Juni im Kirchengesangbuch unberücksichtigt geblieben sein sollten, falls sie wirklich zwischen 512 und 518 in Antiocheia gefeiert worden wären, ist schlechthin unvorstellbar. Die allgemeine „Väter“feier des 30. Juni aber ist offenbar als ein Beifest der vorangehenden Feier der Apostelfürsten zu bewerten und deshalb wie diese zu beurteilen. Schon der Kalender II spiegelt hier eine materielle Bereicherung wider, welche die jakobitische Festordnung zwischen der Zeit ihres Hervorgehens aus der frühchristlich-antiochenischen und dem ausgehenden 7. Jh. erfahren hatte.

Zu fragen wäre schließlich, ob die Verhältnisse ebenso auch bei den der Muttergottes und dem Täufer gewidmeten Beifesten zu Weih-

nachten und Epiphanie am 26. Dezember und 7. Januar liegen, die gleichfalls in allen vier Kalendarien begegnen. Der nächstliegende Eindruck ist zweifellos derjenige, daß die beiden Reihen von Texten „auf die Gottesgebälerin“ und „auf den hl. Johannes den Täufer“, welche das Kirchengesangbuch bietet, 117—122 bzw. 123—126 von Hause aus je für eine einzige Feier d. h. nach Ausweis der Homilienchronologie für den 2. Februar und 14. Oktober bestimmt gewesen seien. Der 2. Februar wäre dann in Antiocheia zu Anfang des 6. Jh. noch ohne irgendwelche Bezugnahme auf das neutestamentliche Geschehnis der Darstellung als reines Muttergottesfest begangen worden, eine Sachlage, die als die älteste durch D. de Bruyne¹⁴ auch für Rom wahrscheinlich gemacht wurde. Dagegen scheint sich zwar eine doppelte Schwierigkeit zu erheben. Einerseits enthält das Kirchengesangbuch als Nrn. 361 f. ganz gegen Ende unter der Bezeichnung solcher „auf den greisen Simeon“ auch zwei wirkliche Hypapante-Gesänge, was umgekehrt darauf gedeutet werden könnte, daß der 2. Februar schon als reines Darstellungsfest empfunden worden und die Liederfolge 177—122 bereits für das Muttergottesbeifest des 26. Dezember bestimmt gewesen sei. Andererseits ist die Verlegung des Martyrs Lukianos vom 7. auf den 9. Januar offenbar durch die Einführung des Johannesbeifestes des ersteren Datums bedingt. Aber daß diese Verlegung schon zur Zeit des Severus vollzogen war, wird eben durch die kalendarische Überlieferung nicht mit Sicherheit gewährleistet. Die Annahme, daß der 2. Februar wesentlich als Gedenktag des neutestamentlichen Ereignisses gefeiert worden sei, verbietet sich angesichts des Inhaltes der an ihm gehaltenen Severushomilien, und umgekehrt scheint ihre merkwürdige Stellung die durch 156 Nrn. vom übrigen Sanktorale getrennten Hypapantetexte 361 f., obwohl für sie ein von Severus verschiedener Verfasser nicht namhaft gemacht wird, als jüngeren Nachtrag zu erweisen, der gemacht wurde, als durch Einführung der Theotokos-*μνήμη* des 26. Dezember die Ausgestaltung des 2. Februar zur neutestamentlichen Gedächtnisfeier ermöglicht wurde. So darf denn wohl in der Tat mit aller Bestimmtheit angenommen werden, daß auch die beiden winterlichen Beifeste dem antiochenischen Kirchenjahre des frühen 6. Jh. noch fremd waren.

Nicht ganz so einfach ist die Frage, wieweit dasselbe in anderer Beziehung dagegen eine ältere Gestaltung des um Weihnachten und Epiphanie sich gruppierenden Zyklus von Heiligenfesten bereits überwunden hatte. Wir wissen durch eine Reihe von Chrysostomospredigten, daß gegen Ende des 4. Jh. in Antiocheia zwischen dem 25. Dezember und dem 1. Januar ein dem Völkerapostel Paulus allein gewidmetes Fest gefeiert wurde. Die Analogie der durch Gregorios von

¹⁴ *L'origine des processions de la Chandeleur et des Rogations à propos d'un sermon inédit* (Rev. Bénéd. 34 [1922] 14—26).

Nazianz bekannt werdenden Verhältnisse des inneren Kleinasien läßt vermuten, daß diese Feier auf den 28. Dezember fiel und ihr am 26. eine solche des Erzmartyrers Stephanus und am 27. eine der Aposteltrias Petrus, Johannes und Jakobus voranging. Die kalendarische Überlieferung zeigt die letztere zu einem Feste aller Apostel ausgestaltet und auf den 28. und entsprechend die Stephanusfeier auf den 27. Dezember verschoben, die Paulusfeier aber auf den 11. Januar verlegt. Neu hinzugekommen ist am 29. Dezember eine Feier der Unschuldigen Kinder. Diese wird nun, wie wir sahen, auch schon für die Jahre 512—518 durch die Severushomilien, das allgemeine Apostelfest durch das Kirchengesangbuch bezeugt. War nun aber auch schon die Umdatierung der ursprünglich auf den 26. bis 28. Dezember entfallenden Feste eingetreten? — Man wird die Frage wohl verneinen müssen. Die Verschiebung der Stephanus- und der erweiterten (Zwölf)apostelfeier um je einen Tag wurde ja offenbar erst durch die Neubesetzung des 26. Dezember mit dem Marienbeifest bedingt und dann die Verlegung des alten Paulusfestes dadurch notwendig gemacht, daß das inzwischen eingeführte Fest der Unschuldigen Kinder am 29. für eine bloße Verschiebung auch dieses dritten alten Gedächtnistages keinen Raum ließ. Als das wenigstens Wahrscheinlichste möchte ich es somit bezeichnen, daß die ältesten (kleinasiatisch-)antiochenischen Beifeste des 25. Dezember in der antiochenischen Liturgie der Severuszeit ihre alte Stelle noch bewahrt hatten und nur das zweite derselben aus einer *μνήμη* der drei hervorragendsten zu einer solchen aller Urapostel geworden war.

Man sieht: auch die neuerschlossenen Quellen sind noch ziemlich weit davon entfernt, die schlechthin zuverlässige Beantwortung jeder sich eröffnenden Frage zu ermöglichen oder ein erschöpfendes und damit erst endgültiges Bild des unbeweglichen antiochenischen Kirchenjahres der Zeit von 512—518 zu ergeben. Aber sehr erheblich klarer und richtiger zu sehen gestatten sie doch, als ich vor 25 Jahren zu sehen vermochte. Das Bild, das wir uns auf Grund ihrer heute zu machen in der Lage sind, bleibt einer Ergänzung noch immer nur allzu fähig, aber eine auch nur entfernt ähnlich starke Berichtigung, wie ich sie hier vorschnellen Kombinationen einer Erstlingsarbeit zuteil werden lassen mußte, hat es nicht mehr zu gewärtigen.

Auch einen sehr bestimmten Eindruck wird man heute von der Stellung gewinnen, welche die fragliche Epoche in der Entwicklung des antiochenischen Festjahres einnimmt. Noch immer war es eine auf wesenhaft einheimischer Grundlage ruhende Gestaltung desselben, die sich behauptete. Auf Einfluß auch nur des benachbarten Palästina und seiner heiligen Stätten weist lediglich das Kreuzfest des 14. September, und selbst mit ihm gattet sich eine Erinnerungsfeier rein lokalen Inhalts. Noch weniger ist byzantinischer Einfluß zu beobachten. Aber nicht viel später muß die Reichshauptstadt begonnen haben, auf dem

heortologischen Gebiete auch für die „Gottesstadt“ am Orontes vorbildlich zu werden. Denn einerseits ist es gewiß Konstantinopel gewesen, von wo das Verkündigungsfest des 25. März, die Petrus- und Paulusfeier des 29. Juni und die Beifeste des 26. Dezember und 7. Januar zu Ehren der Gottesmutter und des Täufers nach dem antiochenischen Gebiete übertragen wurden. Andererseits muß jene Übertragung noch vor der Regierungszeit des Kaisers Maurikios (588—602) erfolgt sein. Denn nur unter dieser Voraussetzung erklärt sich, daß die Feier der *κοίμησις* der Gottesmutter am 15. August, deren Einführung durch denselben erfolgte¹⁵, neben jenen vier neuen Festen in dem jakobitischen Kalender II noch fehlt. Es war wohl das Justinianische Zeitalter, das, wie auf so vielen Gebieten, auch der Gestaltung des nordwestsyrischen Kirchenkalenders gegenüber den bestimmenden Einfluß von Byzanz einsetzen sah.

¹⁵ Nach Nikephoros Kallistu, *Kirchengeschichte* 17, 28. Die allerdings erst späte Nachricht ist um so glaubhafter, als nach der georgischen Überlieferung auch die Mariengrabkirche am Fuße des Ölbergs den Namen des „Maurikiosbaues“ führte. Vgl. H. Goussen, *Über georg. Drucke u. Handschriften, d. Festordnung u. d. Heiligenkalender d. altchristl. Jerusalem betreffend* (1923) 29.

SYSTEMATISCHE AUFSÄTZE

Pfarrei und Mysterium.

Von Athanasius Wintersig O. S. B. (Maria Laach).

Eine rein soziologische Betrachtung der Pfarrei und der Bedeutung ihres kultischen Lebens kann nicht zu den letzten Wesenszusammenhängen vordringen. Denn die Pfarrei ist nicht nur und nicht zunächst eine gesellschaftliche, und darum gesellschaftswissenschaftlich zu erfassende Tatsache, sondern zuerst eine übernatürliche Gegebenheit. Eine solche kann nur durch eine theologische Untersuchung erfaßt werden, die davon ihren Ausgang nimmt, daß der Logos Mensch geworden und die Kirche Christi Leib ist. Die rein soziologische Betrachtung mag einen vorbereitenden Wert haben. Sie wird aber gefährlich, wenn von ihr aus Forderungen gestellt werden, weil diese nicht wesensgerecht sein können. Sie hat z. B. bei der heutigen gesellschaftlichen Schichtung der Großstadt kein Verständnis für das Prinzip der Territorialpfarrei, an dem das sakrale Recht des Codex Juris Canonici¹ prinzipiell festhält und das nur in Ausnahmefällen durch Personal-, Familial- und Nationalpfarreien durchbrochen werden darf, wie schon Paulus sich gegen Kephas-, Paulus- und Apollogemeinden zugunsten „der Ekklesia Gottes, welche zu Korinth ist“², einsetzte.

Die Ekklesia, welche als der Leib Christi die Fülle dessen ist, der alles in allem erfüllt³, hat den Beruf, Christi Erscheinung und Erlösung mystisch durch die Tiefen der Jahrhunderte und in die Breiten aller Länder zu tragen. Ihr wichtigstes Organ ist dabei ihre episkopale Gliederung. Sie läßt einerseits in der „apostolischen Sukzession“ die Ekklesia stets als die gleiche durch die Zeiten fortschreiten, und andererseits umspannt sie räumlich den ganzen Erdball. Wo noch kein Bistum errichtet werden konnte, ist das christliche Neuland in Quasi-Diözesen⁴ (Apostolische Präfecturen und Vikariate) eingeteilt. Jede Diözese ist in Pfarreien, jede Quasi-Diözese in Quasi-Pfarreien geteilt oder zu

¹ c. 216 § 1 Territorium cuiuslibet dioecesis dividatur in distinctas partes territoriales. § 4 Non possunt sine speciali apostolico indulto constitui paroeciae pro diversitate sermonis seu nationis in eadem civitate vel territorio degentium, nec paroeciae mere familiares aut personales. Zu den modernen Bestrebungen, dies Prinzip zu durchbrechen, vgl. W. Schwer, *Die alte Pfarrei in der neuen Stadt* (Bonner Zeitschrift f. Theol. u. Seels. 1 [1924] 60—77).

² I Kor. 1, 2.

³ Eph. 1, 23.

⁴ So mag man diese Gebiete nennen in Analogie zu ihren Unterbezirken, die CIC c. 216 § 3 quasi-paroeciae genannt werden.

teilen⁵. Abgesehen von den bischöflichen Kapiteln und von den exempten Klöstern, die aber in gewissem Sinne Personalpfarreien darstellen, berührt also die Erscheinung und Erlösung Christi jeden Christen in einer Pfarrei, ist m. a. W. für jeden Christen die Ekklesia in einer bestimmten Pfarrei konkret.

Zwar nicht in so vollkommenem Sinne wie das Bistum, aber dennoch wirklich und wesentlich ist die Pfarrei ein Abbild, eine organische, das Leben des Ganzen in sich spiegelnde und beschließende Zelle des Leibes Christi, welcher die Kirche ist. Der Kirche strömt vom Haupte Christus aus ein Leben vom Leben Gottes zu, in ihr zu wirken, sie gleichzugestalten dem Bilde seiner Herrlichkeit. Die eigenartige Wirksamkeit des Lebens der Kirche besteht also darin, einem fremden, reicheren Leben offen zu sein, es in sich aufzunehmen und in sich neue Gestalt gewinnen zu lassen. Diese Lebensbeziehungen zwischen Christus und seiner Kirche veranlaßten Paulus, die Kirche als die Braut und Christus als ihren Bräutigam zu bezeichnen⁶. Was Christus der ganzen Kirche gegenüber ist, das ist er auch den einzelnen Gemeinden gegenüber: Bräutigam und Haupt. Zu den Korinthern sagt Paulus: „Verlobt habe ich euch einem Manne, euch als keusche Jungfrau Christus zuzuführen“⁷. Der gleichen Korinther Gemeinde schreibt er aber auch: „In Christus Jesus habe ich euch durch das Evangelium gezeugt“⁸. Er ist also der Stellvertreter des Bräutigams Christus bei der Gemeinde und hat in geistiger Zeugung und Begnadung Erhalter und Erneuerer des ewigen Lebens in ihr zu sein. Dieses Verhältnis des Apostels zu seiner Gemeinde setzt sich zunächst fort in dem nicht nur moralischen, sondern ontischen Verhältnisse, welches die Bischöfe, die als „Nachfolger der Apostel aus göttlicher Einsetzung den einzelnen Kirchen vorgesetzt werden“⁹, zu den ihnen anvertrauten Bistümern haben, wie es in den die Ringübergabe am Schluß der Bischofsweihe begleitenden Worten zum Ausdruck kommt: „Nimm an den Ring, das Zeichen der Treue; denn du sollst die Braut Gottes, die heilige Kirche meine ich, mit unantastbarer Treue geschmückt bewahren.“ Wegen dieses Verhältnisses muß jede Diözese einen und nur einen Bischof haben.

In der altchristlichen Ordnung bildete eigentlich jede Stadt eine eigene Diözese. Die Christianisierung der Suburbien und des weiten Landes machten es notwendig, daß der Bischof die Priester, die *cooperatores ordinis episcopalis*¹⁰, zur Feier der Eucharistie zu den Christen außerhalb der Stadt schickte. Noch lange aber galt das Bistum als die kleinste liturgisch-seelsorgliche Einheit, weshalb die

⁵ CIC c. 216 §§ 1 f.

⁶ Zu den Beziehungen zwischen „Leib Christi“ und „Braut Christi“ vgl. meine Schrift *Liturgie und Frauenseele* (1926²) 9 f. ⁷ II Kor. 11, 2.

⁸ I Kor. 4, 15.

⁹ CIC c. 329.

¹⁰ Präfation der Priesterweihe.

Bewohner des Suburbiums bis ins Mittelalter hinein noch an den Hauptfesten zur Bischofskirche kommen mußten¹¹. Sobald also die Entwicklung des ländlichen Christentums zu einem gewissen Abschluß gekommen war, bildeten sich die äußeren Gemeinden innerlich nach dem Bild der bischöflichen. Sie wurden zur Pfarrei und erhielten einen Pfarrer, der zu seiner Gemeinde ein ähnliches Verhältnis hat wie der Bischof zu seinem Bistum. In jeder Pfarrei soll daher ein, und zwar nur ein Pfarrer sein¹². Dieser Pfarrer ist inamovibel¹³, also der Idee nach für ewig seiner Gemeinde als Stellvertreter des Bräutigams Christus zugeordnet und als Vermittler des göttlichen Lebens Haupt der Gemeinde.

An den dem Pfarrherrn vorbehaltenen Funktionen¹⁴ und seiner Applikationspflicht kann man ersehen, einerseits, was die wesentliche Seite seines Dienstes ist, und andererseits, was das Leben einer Pfarrei wesentlich ausmacht.

Zu ersteren gehört zunächst die feierliche Weihe des Taufbrunnens. Der Taufbrunnen ist in der Sprache dieser Weihe der mütterliche Schoß der Kirche, und zwar der konkreten Pfarrgemeinde, und soll durch die Weihe, die der Pfarrer als Stellvertreter Christi vornimmt, symbolisch befruchtet werden, „auf daß, in Heiligkeit empfangen, aus dem unbefleckten Schoße des göttlichen Brunnens ein himmlisches Geschlecht aufsteige, zu einer neuen Schöpfung wiedergeboren“¹⁵. An dem so befruchteten Brunnen soll der Pfarrer alle Kinder, die in seiner Pfarre wohnenden Eltern geboren werden, feierlich taufen. Damit übt er sein Bräutigamsein und seine Vaterschaft in Christus zeugend aus,

¹¹ Vgl. J. Dorn, *Stationsgottesdienste in frühmittelalterlichen Bischofsstädten* (Festgabe A. Knöpfler [Freiburg 1917] 42—55). Diese Erscheinung können wir nur bei den aus altkirchlicher Zeit stammenden Bischofsstädten beobachten, wo die Außenpfarreien von der Bischofsstadt sich abzweigten. Die eigenkirchliche Entwicklung im inneren Deutschland kennt solche Verpflichtungen zum bischöflichen Gottesdienst nicht. Es sei jedoch auf die analoge Erscheinung hingewiesen, daß dort die älteste Pfarrkirche eines Bezirkes sich längere Zeit hindurch das Taufrecht ausschließlich vorbehielt.

¹² CIC c. 460 § 1 Parochus unam tantum titulo paroeciam habeat, nisi de paroeciis agatur aequae principaliter unitis, § 2 In eadem paroecia unus tantum debet esse parochus, qui actuale animarum curam gerat.

¹³ CIC c. 454 §§ 1—3.

¹⁴ CIC c. 462. Functiones paracho reservatae sunt, nisi aliud iure caveatur 1^o. Baptismus conferre solemniter; 2^o. Sanctissimam Eucharistiam publice ad infirmos in propria paroecia deferre; 3^o. Sanctissimam Eucharistiam publice aut privatim tamquam Viaticum ad infirmos deferre atque in periculo mortis constitutos extrema unctione roborare; 4^o. Sacras ordinationes et ineundas nuptias denunciare; matrimoniis assistere; nuptialem benedictionem impertiri; 5^o. Iusta funebria persolvere; 6^o. Domibus ad normam librorum liturgicorum benedicere Sabbato Sancto vel alia die pro locorum consuetudine; 7^o. Fontem baptismalem in Sabbato Sancto benedicere, publicam processionem extra ecclesiam ducere, benedictiones extra ecclesiam cum pompa ac sollemnitate impertiri.

¹⁵ Präfation der Taufwasserweihe.

während die Gemeinde selbst in Freuden Mutter wird. Die geringe Anteilnahme der heutigen Gemeinden an einer Taufe bildet allerdings einen merkwürdigen Gegensatz zu der Würde und Bedeutung des Ereignisses, bei dem doch das Christusleben der Gemeinde wiederum einen Menschen ergreift und sich eingliedert und sich so von Geschlecht zu Geschlecht erhält. Der Taufbrunnen ist, zum mindesten bei bodenständiger Bevölkerung, für den größten Teil der Gemeindeglieder der verehrungswürdige Ort, an dem sie zum ersten Male mit Christus und seiner Erlösung durch die Gemeinde, die Christi Leben in sich bewahrt, in Berührung kamen, wo sie zu dem Pfarrer in das Verhältnis geistlicher Kindschaft traten. Diese geistliche Vaterschaft des Pfarrers über seine Taufkinder ist für das sakrale Recht genau so wirklich und noch wertvoller als die leibliche Vaterschaft, wie sich das in den Bestimmungen über die geistliche Verwandtschaft zeigt¹⁶. Wenn diese kirchenrechtliche Vaterschaft auch nur auf die Person des Taufenden geht, so ist der Pfarrer doch auf Grund der Taufe geistlicher Vater auch der von seinem Vorgänger oder Stellvertreter getauften Pfarrkinder, weil eben das lebenszeugende Priestertum eins ist in dem allumfassenden Hohenpriestertum Christi. Gleichermassen müssen auch die anderswo getauften Pfarrkinder wegen der wesentlichen Einheit der Mutterschaft der Kirche in dem Taufbrunnen der zeitigen Pfarrkirche die Stätte ihrer Wiedergeburt verehren.

Durch die Taufe ist die Einweihung neuer, jugendlicher Glieder in die Gemeindekirche nur begonnen, nicht vollendet. Bei den heutigen Verhältnissen des kirchlichen Lebens ist für das Bewußtsein der Jungen wie der Alten der Tag der ersten heiligen Kommunion der Höhepunkt der Initiation, weil die Kinder da zum ersten Male mit den Erwachsenen an der Eucharistiefeier als dem höchsten Ausdruck des christlichen Lebens teilnehmen. Dieses Empfinden wäre ganz richtig, wenn wie in der Frühkirche die Firmung vorangegangen wäre. Die Initiation des Christen geschah dort durch Taufe, Firmung und Eucharistie als Mysterienspeise. Auch heute noch ist die Praxis, die Firmung vor der ersten heiligen Kommunion zu spenden, in den Diözesen, wo es bisher Brauch war, weiter gestattet¹⁷; und die Bestimmungen des Codex Juris Canonici würden dem nicht widersprechen. Erst die Firmung vermittelt dem jungen Christen die volle Anteilnahme am allgemeinen Priestertum der Gläubigen und damit die Vollbürgerschaft in der Gemeinde.

Durch die Firmung wird zugleich die geistliche Vaterschaft des Pfarrers aufgenommen von der höheren und umfassenderen des Bischofs; darum ist sie das Sakrament, welches in den einzelnen

¹⁶ Z. B. bei den Ehehindernissen.

¹⁷ Vgl. J. Brinktrine in Theol. u. Gl. 17 (1925) 144 und J. B. Sägmüller, *Lehrb. d. Kirchenrechts* (1914) II 34. Vgl. auch CIC c. 788.

Gläubigen die Pfarreien wesentlich in den Verband der Diözese einbindet.

Das christliche Leben der Vollinitiierten kulminiert in der sonn- und festtäglichen Eucharistiefeier, an der jedoch auch die jüngeren Glieder der Gemeinde auf Grund der Taufe gnadenvollen Anteil nehmen, wenngleich sie noch nicht in dem Sinne mitopfern können wie die Gefirmten. Die große Bedeutung der sonntäglichen Eucharistiefeier für die Pfarrei erhellt aus der strengen Applikationspflicht des Pfarrers¹⁸, nach der er gehalten ist, an allen Sonntagen und Festen *de praecepto* in der Pfarrkirche die Messe für seine Pfarrkinder zu feiern. Der Sinn der Applikationspflicht ist nämlich nicht der, daß überhaupt eine Messe für die Gemeinde gelesen werde — das könnte jeder andere Priester auch tun, und es brauchte nicht in der Pfarrkirche zu geschehen — sondern der Pfarrer soll mit seiner Gemeinde die Eucharistie feiern. An diesen Tagen soll sich das christliche Leben der Gemeinde aus dem Quell erneuern, aus dem die ganze Kirche fortwährend ihr Sein im Leben Christi schöpft: aus der Gegenwärtigung der Erlösung Christi unter dem Schleier des eucharistischen Mysteriums. Da darf die Gemeinde sich, noch inmitten der Not und Unzulänglichkeit dieser Welt, in der Vollendung des ewigen Lebens erfreuen. Dort wird die hingebende Mühe des eigenen Alltags in der Hingabe Christi geheiligt, dort empfängt die Gemeinde die Kraft, ihr Wirken an der Welt zu einer Konsekration der Welt werden zu lassen.

Ein direkter Weg von der Heiligung in Christus, die den sonntäglichen Gottesdienst erfüllt, geht in das alltägliche Leben durch das Sakrament der heiligen Ehe, dessen Verwaltung dem Pfarrer ebenfalls vorbehalten ist. Eine Eheschließung ist für das Leben einer Pfarrei immer ein wesentliches Ereignis, weshalb ihr durch die Verkündigungen — wie bei der Erteilung höherer Weihen an eins ihrer Glieder — ein gewisser Einfluß darauf eingeräumt ist. In der Ehe werden nämlich menschliche und gesellschaftliche Bindungen unter den Pfarrangehörigen von dem Verhältnis Christi zu seiner Kirche und Gemeinde so überformt, daß dieses Verhältnis in ihnen wirklich wird. So wird auch außerhalb der Mauern des Gotteshauses die Gemeinde in den Familien als ihren Urzellen geheiligt, so sehr, daß in der Hingabe der, christlichen Eltern geborenen Kinder auf die Taufe schon vor derselben eine erste Heiligung des natürlichen Lebens, in dem die Gemeinde sich übernatürlich fortsetzen soll, vermittelt wird.

Die Segnung der Häuser, Prozessionen und Segnungen außerhalb der Kirche sind weitere Gelegenheiten für den Pfarrer, das im Gotteshaus grundgelegte christliche Leben in der natürlichen Sphäre zu erweitern und zu befestigen. Mehr noch geschieht das vielleicht durch das ihm aufgetragene¹⁹ caritative Wirken. Denn alle seine Gabe an

¹⁸ CIC c. 466.

¹⁹ CIC c. 467 § 1.

die Armen und Elenden darf nicht nur materielle Gabe sein, sondern muß am Altare eine Heiligung erfahren haben. Es ist sehr zu bedauern, daß das Bewußtsein des inneren Zusammenhanges der Caritas mit der Eucharistie, und zwar mit der Eucharistiefeyer der Pfarrei, so verloren gegangen ist, daß man glaubt, überpfarrliche Organisationen für die Caritas schaffen zu müssen²⁰. Nur wenn die Caritas Agape ist, ist sie im Vollsinn christlich, nur dann ist sie wesentlich und organisch in das Leben der Pfarrei-Kirche eingeordnet. Unter diesem Gesichtspunkte ist es natürlich äußerst wertvoll, daß der Pfarrer selbst sich auch des natürlichen Lebens und Leidens seiner Pfarrkinder annehme, weil er am ehesten den Zusammenhang der Caritas mit der Eucharistie zur Auswirkung kommen lassen wird. Aber „es geht nicht an, daß er das Wort Gottes verlasse, um den Tisch zu besorgen“²¹. Deshalb ist es ein Mangel der heutigen Pfarreien, daß sie keine Diakone haben. Denn der Heiligidienst des altkirchlichen Diakons bestand gerade darin, daß er die beiden Sphären, in denen er wirkte — am Altare und in der Fürsorge —, innerlich verband²². Die Gaben, die er vom Altar, wohin die Gemeinde sie für die bedürftigen Brüder legte, zu diesen Armen brachte, waren irgendwie eingetaucht gewesen in die Fülle der göttlichen Mysterien und bereiteten so die Gläubigen vor zur Teilnahme an den Mysterien selber, die dem Priester und Pfarrer vorbehalten sind. Es ist Aufgabe der barmherzigen Gemeindeschwestern, die in etwa die Stelle der altkirchlichen Diakonissen einnehmen, und der Laienapostolate, sich im caritativen Dienste am Bilde des Diakons zu formen, der von der Eucharistie aus die Caritas zur Agape machte.

In ähnlicher Weise müßten die Ministranten sich an dem Ideal der niederen Kleriker formen. Wie sie deren Dienst am Altare versehen, so sollten auch ihr Beispiel und ihre Haltung am Aufbau des göttlichen Lebens der Gemeinde mitwirken. Auf diese Weise würde der Austausch der Gnaden, die *communio sanctorum*, sehr gefördert werden, zumal wenn sich reifere Gemeindemitglieder eine Ehre aus diesem Dienste machten.

Dieses Ziel schwebte auch Papst Pius X. vor, als er in seinem Motuproprio über die Erneuerung der Kirchenmusik den liturgischen Charakter des Amtes der Kirchensänger betonte²³, und ihnen die

²⁰ Vgl. Schwer a. a. O., der das ebenso ablehnt. ²¹ App. 6, 2.

²² Der Cellerar der Regel des hl. Benedikt trägt ganz die Züge des altkirchlichen Diakons. Die innere Einheit seines monastisch-liturgischen und seines materiellen Dienstes kommt in prägnantester Weise in dem Satz: *Omnia uasa monasterii cunctamque substantiam ac si altaris uasa sacrata conspiciat* (c. 32) zum Ausdruck. Das ganze Kapitel vom Cellerar ist überhaupt von der Sorge durchweht, daß sein Leben aufhöre, einfach zu sein, und beginne, in zwei Schichten auseinanderzuklaffen.

²³ Motuproprio *Inter plurimas* vom 22. Nov. 1903. ASS XXXVI 392. Tit. V. De cantoribus. Praeter melodias celebrantis ad altare et ministrorum... quae cantus liturgici extant sunt Chori Levitarum, ideoque cantores ecclesiastici, quamvis non

Bekleidung mit dem Gewand der niederen Kleriker als geziemend empfahl.

Alle diese Helfer des Pfarrers im liturgischen und caritativen Dienst an der Gemeinde und ihrem Leben in Christus machen ihn selbst freier für die religiöse Kernaufgabe seines Amtes. Dazu gehört außer der Spendung der Sakramente und der geistlichen Sorge für die Kranken und Sterbenden vor allem der christliche Unterricht, der ganz hingeordnet ist auf das übernatürliche, durch die Sakramente vermittelte Leben der Gemeinde, es vorbereitend und zur Auswirkung bringend. Er hat selbst als Predigt eine durchaus dienende Stellung dem kultischen Leben gegenüber, weil nicht das Wort, sondern das Mysterium das christliche Gnadenleben in der Fülle vermittelt. Für die Predigt ergibt sich das einmal aus der Tatsache, daß sie an allen Sonn- und Festtagen als Homilie zu dem liturgischen Text der Perikope in der Hauptmesse, also im Hochamt, gehalten werden soll²⁴; zum anderen erhellt es daraus, daß die Häufigkeit der Predigt der Bedeutung der liturgischen Festzeiten entsprechen soll. Für die Fastenzeit insbesondere, die täglich ein eigenes eucharistisches Formular hat, werden die Predigten vom Recht häufiger gewünscht²⁵. Für den Unterricht ergibt sich die dienende Stellung im Ganzen des Pfarreilebens schon aus der Tatsache, daß in weitestgehendem Maße Laien dazu herangezogen werden können. Andererseits bekommt aber das Unterrichten der christlichen Lehrer in dem Rahmen des *corpus mysticum* der Pfarrei eine ganz besondere Weihe, weil es erfüllt ist von dem Fluß der Gnade, der nicht nur vom Haupte Christus durch den Pfarrer dem Leibe zuströmt, sondern auch in lebendigem Austausch die Glieder verbindet: *communio sanctorum*. Freilich wird das nur dann möglich sein, wenn die Lehrenden und die Lernenden sich vorzugsweise durch die Teilnahme an den Mysterien selber belehren lassen²⁶.

clerici, chori ecclesiastici munere funguntur . . . Ex eodem principio sequitur ut cantores in ecclesia liturgico munere fungantur, ideoque mulieres, cum huius muneris non sint capaces, admitti non possint ad chorum . . . Convenit ut cantores, dum in ecclesia canunt, induant talarem vestem et superpellicium.

²⁴ CIC c. 1344 § 1. Diebus dominicis ceterisque per annum festis de praecepto proprium cuiusque parochi officium est, consueta homilia, praesertim intra Missam in qua maior soleat esse populi frequentia, verbum Dei populo nuntiare.

²⁵ CIC c. 1346 § 1. Curret locorum Ordinarii ut tempore Quadragesimae, itemque, si id expedire visum fuerit, tempore Adventus, in ecclesiis cathedralibus et paroeialibus sacrae conciones frequentius ad fideles habeantur. — Wegen der liturgischen Bedeutung der Quadragesima und des Advents bestimmt c. 338 § 3, daß die Bischöfe während dieser Zeit nicht von ihrer Kathedrale abwesend sein dürfen. Bei der Residenzpflicht der Pfarrer ist das zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber es entspräche dem letzten Sinn dieser Pflicht.

²⁶ Wie es im Ritus der Erwachsenentaufe heißt: *sanctis edoctus mysteriis*. Vgl. über die mit dem Kult organisch verbundene Religionsunterweisung O. Casel O. S. B. in Bayr. Bl. f. d. Gymnasialschulwesen 61 (1925) 129—132.

Alle Sakramente und alle Ereignisse im Leben einer Pfarrei, die irgendwie mit dem Kultus zusammenhängen, sind Angelegenheit aller Pfarrgenossen: jede Taufe und jede Beichte als Wiederaufnahme in die heilige Gemeinschaft, jede Eheschließung und jede Eucharistiefeier, aber auch die letzte Krankheit, in der einer ihrer Brüder oder Schwestern zum Eingang in den schon bei Christus verklärten Teil der Gemeinde gesalbt wird, und sein Hinscheiden, das ihn dieser himmlischen Gemeinde einfügt oder einfügen soll. Das alles muß wieder lebendiges Bewußtsein und freudig betätigter Besitz unserer Pfarreien werden.

Die Lebensbeziehungen innerhalb einer Pfarrgemeinde sind für den gläubigen Menschen von solcher Wirklichkeit, daß sie sich nicht nur in der ländlichen Gemeinde mit ihren günstigeren gesellschaftlichen Voraussetzungen geltend machen können, sondern wie in den Urgemeinden²⁷ auch „die alte Pfarrei in der neuen Stadt“ erfassen und gestalten können. Das ist eben die eingangs erwähnte Beschränkung der rein soziologischen Betrachtung, daß sie die im Kultus immer neu sich begründenden übernatürlichen Kräfte des Pfarreilebens nicht genügend würdigen kann. Vor deren Stärke verlieren die ungeheueren sozialen Spannungen der heutigen Großstadt ihre Bedeutung. Denn nicht als Leib der Gläubigen, sondern als Leib Christi²⁸ baut sich die Gemeinde auf.

Am Kirchweihfeste erlebt sie sich in besonderer Weise als Ekklesia, als Kirche. Wie der Kirchweihhymnus es schildert, stellt die Fugung des Kirchengebäudes den organischen Zusammenhalt der Glieder untereinander dar, und die zentrale Stellung und Bedeutung des Pfarraltares, in dem Christus verehrt wird, ihren Zusammenhang mit dem Haupte, von dem ihr alles Leben in Gnaden zufließt. Die Feier des Weihfestes der Kathedrale des Bischofs und der Laterankirche, die als Kathedrale des Papstes aller Kirchen des Erdkreises Haupt und Mutter ist, stellt dieses Selbsterlebnis der Gemeinde sichtbar hinein in die größeren Lebenszusammenhänge des mystischen Leibes Christi.

Es wird die Rettung der Pfarrgemeinde und damit die dauernde Befruchtung der ordentlichen Seelsorge sein, wenn man darauf verzichtet, sie mit immer neuen äußeren Mitteln und Organisationen zu stützen, und statt dessen von dem ausgeht, was sie wesentlich konstituiert: von dem Mysterium.

²⁷ Wie sehr diese alle Kreise der damaligen Großstadt umfassen, zeigt ein Blick auf die Namen in den Grußkapiteln der paulinischen Briefe.

²⁸ Vgl. E. Peterson, *Was ist Theologie?* (1925) 32.

MISZELLEN

Die Taufe als Brautbad der Kirche. Bekannt ist der Brauch der antiken Welt, daß das Brautpaar vor der Hochzeit ein Bad nahm. Es war eine heilige Reinigung (*κάθαρους*) vor dem *τέλος*, der Weihe der Vermählung. Galt ja die ganze Hochzeitsfeier als eine Weihe, zumal für die Braut, die in einen neuen Geschlechtsverband eintrat und den Göttern ihres Mannes geweiht wurde. Wie jede Weihe, so begann daher auch die Hochzeit mit einer rituellen Reinigung (*λουτρά*)¹. Nicht nur die Antike kannte diesen Brauch; er herrschte auch bei andern Völkern und wird heute noch in Afrika z. B. von den Ugandanegern bewahrt, bei denen das Bad des Brautpaares geradezu einen wesentlichen Teil des Hochzeitsritus ausmacht (vgl. J. Gorju, *Entre le Victoria, l'Albert et l'Edouard, Ethnographie de la partie anglaise du Vicariat de l'Uganda* [1920] 312).

Diese Sitte nun wirft Licht auf eine Stelle des Epheserbriefes (5, 25 ff.): „Ihr Männer, liebet eure Frauen, wie auch Christus die Kirche liebte und sich für sie hingab, damit er sie heilige, nachdem er sie gereinigt durch das Wasserbad im Worte, damit er sich die Kirche herrlich hinstelle, ohne Makel und Runzel und dergleichen, daß sie vielmehr heilig und rein sei“ (*ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθάριας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος* . . .). „Sich die Kirche hinstellen“ (*παριστάναι*) heißt: „sich die Kirche als Braut vermählen“, wie klar hervorgeht aus II. Kor. 11, 2: „Ich habe euch einem Manne verlobt, euch als keusche Jungfrau Christus hinzustellen“ („zuzuführen“, *παραστήσαι*). Der Vermählung Christi und der Kirche geht also ein Bad voraus, das die Kirche reinigt (*καθάριας*) und weiht (*ἁγιάσῃ*). Es ist offenbar das Bad der Taufe, das durch das *ῥῆμα*, den Logos, wirksam wird, d. h. durch die im Namen Christi darüber gesprochenen, dessen Kraft enthaltenden Worte.

Methodios von Olympos († um 311) greift den paulinischen Gedanken auf und führt ihn weiter aus. Im „Symposion“ über die Jungfräulichkeit III 8 p. 35 Bonwetsch vergleicht er Christus und die Kirche mit den ehelich verbundenen Adam und Eva. Um der Kirche willen „verließ der Logos den Vater im Himmel und stieg herab, um seinem Weibe anzuhängen, und entschlief in der Ekstase des Leidens (vgl. Genes. 2), indem er gerne für sie starb, damit er sich die Kirche herrlich und rein hinstelle, nachdem er sie gereinigt durch das Bad zur Aufnahme des geistigen und seligen Samens, den er in die Tiefen des Geistes sät, lehrend und pflanzend; die Kirche aber nimmt ihn nach weiblicher Art auf und gestaltet ihn, um dann Tugend zu gebären und zu pflegen“. Methodios führt den Gedanken noch weiter aus; für uns genügt dieser Satz, der uns deutlich zeigt, wie die Taufe als Brautbad aufgefaßt wird, durch das die Kirche befähigt wird, das befruchtende Pneuma Christi aufzunehmen.

¹ Vgl. P. Stergianopoulos, *Die Lutra und ihre Verwendung bei der Hochzeit und im Totenkultus der alten Griechen* (Athen 1922), wo die verschiedenen Lutra besprochen werden.

Im Lichte dieser theologischen Gedanken werden uns nun einige Bilder und Formen der Epiphanieliturgie klarer werden. Die römische Liturgie singt in den *Matutini* der Epiphanie zum *Benedictus*: *Hodie caelesti sponso iuncta est Ecclesia, quoniam in Iordane lauit Christus eius crimina; currunt cum muneribus magi ad regales nuptias, et ex aqua facto uino laetantur conuiuiae alleluia*. Es ist also die Hochzeit eines Königs; seine Vasallen nahen mit Geschenken; die Hochzeitgäste freuen sich des köstlichen Weines; der König hat sich eine Braut errungen; sie thront neben ihm, nachdem sie sich durch ein Bad gereinigt und bereitet hat; der Bräutigam selbst ist zuerst in das Wasser hinabgestiegen, um ihm heiligende und reinigende Kraft zu geben und so seine Braut sich herrlich und rein hinzustellen; er hat sich also erniedrigt, ist der Niedriggeborenen ähnlich geworden, um sie mit sich und zu sich zu erhöhen. Ein wunderbares Bild, in dem die scheinbar verschiedensten Züge zu einer Einheit zusammengeschaut sind; demgemäß ist aus Texten getrennter Herkunft ein Gewebe von hoher Schönheit geworden; die Antiphon faßt in einem prachtvollen Gemälde in lebendiger Bewegung den ganzen reichen Inhalt des Epiphaniefestes zusammen. Uns interessiert es vor allem, daß von neuem Bad und Hochzeit zusammenstehen; das Bad ist wiederum die Taufe, vorgebildet und ihre Kraft erhaltend durch die Taufe des Herrn im Jordan, die Johannes ihm erteilte, der „Freund des Bräutigams“, der voll Freude bezeugte: „Wer die Braut hat, ist der Bräutigam; der Freund des Bräutigams aber, der da steht und auf ihn horcht, freut sich ob der Stimme des Bräutigams. Diese meine Freude ist erfüllt“ (Joh. 3, 29).

Es sind Klänge des christlichen Orients, die wir in der Antiphon *Hodie* hören. Die Epiphanie ist dem hellenistischen Christen nicht nur Geburtstag oder Erscheinung des Herrn, sondern das Fest der Erlösung, insofern diese auf der Menschwerdung beruht, in der ja Gott und Menschheit eins wurden in Christus und so der Gottmensch schon damit sich die erlöste Menschheit, die Kirche, vermählte; dieser menschengewordene Gott hat bei der Johannestaufe, in den Fluten des Jordans stehend, sich als den Gottkönig geoffenbart und ist vom Vater als der einzig geliebte Sohn, vom Geiste aber als das Pneuma bezeugt, von beiden als König präkonisiert und gesalbt worden; Wasser und Pneuma also vereinigten sich hier, und da Christus alles für seine Kirche tat, ist das durch das „Wort“ geheiligte Wasser seitdem das Bad, aus dem die durch die Kraft Christi geheiligte Kirche hervorgeht. Deshalb feiert die orientalische Kirche an diesem Tage die heilige Taufe als das Brautbad, das auf die pneumatische Vermählung mit dem König Christus unmittelbar vorbereitet. Deshalb auch wird in den Tagen der Epiphanie das Evangelium von der Hochzeit zu Kana verlesen als ein Symbol der Hochzeitsfeier Christi, wo die Gäste den Wein des kommenden Reiches trinken (vgl. Luk. 22, 18).

Der oben besprochenen lateinischen Antiphon entspricht, soviel ich bisher sehe, am meisten ein Text aus dem Nachtoffizium der ostsyrischen Kirche an Epiphanie, das A. J. Maclean übersetzt hat²:

In the river Jordan the Church was betrothed: to the heavenly bridegroom: by John the preacher of the Spirit: who ministered the mystery of baptism: the multitudes of angels celebrated his baptism: and the Spirit by his hovering over (him) gave her an

² Bei Conybeare, *Rituale Armenorum* (1905) 318.

earnest: the Father by his living voice: gave to her the heights with the depths: the beloved Son exalted her with him: that she might have joy in his bride-chamber: singing to him praise at all times.

Hier findet also im Jordan die Vermählung Christi mit der Kirche statt, und zwar durch die Taufe; diese ist nicht so sehr vorbereitendes Brautbad als Vermählungsritus selber; trotzdem sieht man gleich die nahe Verwandtschaft der Auffassungen in den beiden Texten.

Das Bild kehrt im ostsyrischen Ritus gleich danach wieder³:

In the river Jordan baptism was opened to sinners: by John the friend of the Bridegroom: who was sent to make ready the way: and he declared the Bridegroom before the Watchers and men: ... and they who have believed in him: and have kept his commandments: enter with him into the bridechamber of light: to the glorious delight of his kingdom, glory to him.

Etwas später⁴ heißt es nach einer Aufforderung zur Taufe:

O ye who have been invited to the marriage of the bridegroom on high: that ye may recline at that glorious feast: deck you with the robe which the Holy Ghost hath woven usw.

Im Ritus der Wasserweihe an Epiphanie nach einem Codex von Grottaferrata heißt es⁵: „Kommt, laßt uns die klugen Jungfrauen nachahmen; kommt, laßt uns dem erschienenen Herrn entgegengehen; denn er ging wie ein Bräutigam zu Johannes.“

Die römische Kirche hat die Taufe an Epiphanie, die im Orient der ganzen Epiphanie Liturgie ihr Gepräge gibt, immer streng abgelehnt; sie spendet sie an Ostern, wo sie die Erlösung feiert, darin mehr paulinischen Ideen folgend, während die Ostkirche mehr johanneisch denkt. Aber auch die römische Kirche hat, wie wir sahen, an einigen Stellen⁶ dem Tauf- und Hochzeitsgedanken an Epiphanie Raum gegeben. Übrigens kehrt, wie manche Monumente alter Liturgie bezeugen⁷, an Ostern der Hochzeitsgedanke wieder; zumal in der Osternacht wird der Bräutigam erwartet, der seine soeben aus dem Bade der Wiedergeburt gestiegene, gereinigte Braut abholt. Ist doch die hl. *Pentecoste* die Zeit, wo, wie Tertullian (*de bapt.* 19) sagt, „die Hoffnung auf die Parusie des Herrn angeregt wurde“. Darauf deutet noch heute die Epistel der Osternacht: „Wenn Christus sich offenbaren wird, er, unser Leben, dann werdet auch ihr mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit“ (Kol. 3, 4).

So liegt es denn im Wesen der Liturgie begründet, daß man im Altertum die Jungfrauenweihe, die Vermählung einer auserlesenen Jungfrau mit Christus, ein Vorbild der Ehe zwischen Christus und der ganzen Kirche, mit Vorliebe auf Epiphanie und Ostern legte. Marcellina, die Schwester des hl. Ambrosius, wurde an Epiphanie⁸ vom Papste Liberius in St. Peter verschleiert und geweiht; seine Rede beginnt mit den Worten: *Bonas, filia, nuptias desiderasti.*

³ Ebda. 319.

⁴ Ebda. 336.

⁵ Ebda. 422. Derselbe Gesang in der heutigen griechischen Liturgie am 7. Jan. *Συναξίς* des hl. Joh. Bapt. zur Vesper, vgl. *Ἐρὸς Συνέκδημος ὁρθόξου Χριστιανοῦ* von S. I. Butyra (Konstantinopel 1904) 476.

⁶ Vgl. auch die Vigilien, bes. das 1. Responsorium und die Lesungen aus Isaias

⁷ Vgl. Ad. Rücker, Jb. 3 S. 78 ff.

⁸ Vgl. Th. Michels O. S. B., Jb. 3 S. 105 ff.

Vides quantus ad natalem Sponsi tui populus conuenerit eqs. (Ambros., *de uirgin.* III 1, 1). Noch im heutigen Pontificale Romanum heißt es: *Benedictio et Consecratio Virginum fieri debet in Epiphania Domini vel in Albis Paschalibus* d. h. in der Osterwoche, solange die Neugetauften das weiße Kleid trugen (von der Taufe bis zum folgenden Samstag). Spätere Beifügung ist: *aut in Natalitiis Apostolorum seu in Dominicis diebus.*

Schließlich sei noch kurz darauf hingewiesen, wie die Firmung als die pneumatische Salbung nach dem Bade und die Eucharistie als das Hochzeitsmahl, ja als die Vermählung selbst, in der Christus sich seiner Braut ganz schenkt⁹, sich diesem Symbolismus aufs beste anschließen. Doch sei dies hier nur angedeutet und zum Schlusse die Hoffnung ausgesprochen, daß auf diesen Hinweis hin die besprochenen Motive weiter untersucht und mehr Zeugnisse gesammelt werden.

Odo Casel O. S. B. (Maria Laach.)

Eine unerklärte Stelle im römischen Weiheformular des Exorzisten. Nicht als Lösung, sondern als Frage zur Lösung sei auf eine bisher unerklärte Stelle im römischen Weiheformular des Exorzisten aufmerksam gemacht: *Exorcistam etenim oportet...dicere populo, ut, qui non communicat, det locum, et aquam in ministerio fundere.* In den Kommentaren der Liturgiker sucht man vergebens nach einer Erklärung dieser ungewöhnlichen, in der historischen Entwicklung durch nichts begründeten Verpflichtungen des Exorzisten. Und doch erhebt sich die Frage: Wie und wo ist man dazu gekommen, zwei ursprünglich diakonale Funktionen dem Exorzisten aufzuerlegen? Wir lassen vorerst einmal die in allen alten Liturgien dem Diakon eigentümliche Entlassung der nicht im vollen Sinne zur Gemeinschaft Gehörigen (Katechumenen, Büsser, Energumenen) vor dem Beginn der eucharistischen Feier außer Betracht und suchen der Entwicklung nachzugehen, die die eigentlich ministeriale Funktion der Handreichung des Wassers bei der Opferfeier im Morgen- und Abendland genommen hat. Es handelt sich, wie wir vorwegnehmen möchten, dabei nicht um die Handwaschung nach der Bereitung der Opfergaben, wie sie heute noch im Kultus üblich ist, sondern um die Handwaschung vor dem Beginn der eigentlichen Opferhandlung. Bei Kyrillos von Jerus., *Catech. myst.* V c. 2 werden die Getauften erinnert: *Ἐωράνατε τοίνυν τὸν διάκονον τὸν νίψασθαι δίδόντα τῷ ἱερεὶ καὶ τοῖς κληροῦσι τὸ θυσιαστήριον τοῦ Θεοῦ προσβυτέροις.* In der Liturgie des achten Buches der Apostol. Konstitutionen c. 11, also ungefähr fünfzig Jahre später, versieht nicht mehr der Diakon, sondern der Hypodiakon diesen Dienst¹. Diese Praxis ist dann im ganzen Orient heimisch geworden². Für vieles sei die noch heute gebräuchliche Weiheformel des Hypodiakons in der russischen Kirche angeführt: „Nach diesem Gebete übergeben die Hypodiakonen dem Neugeweihten ein Wasserbecken und legen ein Handtuch auf seine linke Schulter. Der Bischof wäscht

⁹ Vgl. im Officium der hl. Agnes: *Iam corpus eius corpori meo sociatum est* eqs., außerdem die prachtvolle Ausführung des hl. Methodios, *Symposion* III 8.

¹ F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* 1916, 13.

² Vgl. beispielsweise die Ordination des Hypodiakons bei Assemani, *Codex liturgicus* IX, LXXX; X 122 s.; XI 120, 142, 147; XII 59 s. (= Symeon von Thessalonich, *De sacris ordinationibus* c. III), 252, 263; XIII 147, 150, 168, 180 s., 203 s.

seine Hände, indem der Neugeweihte Wasser auf dieselben gießt. Darauf küssen er und alle Hypodiakonen dem Bischof die Hand und begeben sich jeder auf seine Stelle, wo der neugeweihte Hypodiakon bis zum cherubischen Lobgesang bleibend, die Kanne, das Wasserbecken und das Handtuch hält“³. Eine ähnliche Entwicklung vom Diakon weg zum Subdiakon läßt sich auch im Abendland feststellen, nur daß sie hier noch weiter geht. Die *Statuta ecclesiae antiqua* vom Ende des 5. oder aus dem Anfang des 6. Jh.⁴ erwähnen, daß der zu Weihende Subdiakon aus der Hand des Archidiacons (dies noch eine Erinnerung an die frühere Tätigkeit des Diacons!) *urceolum cum aqua et mantile et manutergium* empfängt⁵. Diese Überreichung der Geräte kehrt in allen abendländischen Weiheformularen für den Subdiakon wieder. Wie lange aber hat der Subdiakon selbst sie bei der liturgischen Feier gebraucht? Am Ende des 6. Jh. bezeugt die *Vita S. Marcelli* des Venantius Fortunatus⁶: *In religionis ordine subdiaconus est effectus. Itaque cum diaconali⁷ ministerio fungeretur, in die Epiphaniarum hauriens aquam de fluvio Sequanae⁸ dum beato Prudentio Episcopo manibus abluendis offerret, mutatis elementis uini sapor inuentus est...* und etwas später: *Ueniamus ad illud miraculum, secundum ordine, non honore. Itaque cum uir sanctissimus quadam uice ex sui officii seruitute aquam manibus uenerabili Episcopo porrexisset, mox inde balsama coeperunt fragrare⁹, et dum unda curreret, uisa sunt chrismata respirare, ut pene pontifex crederet se manus magis ungere quam lauare et alteras aquas quaereret, ut priores undas ablueret.* Die schnellste und entscheidendste Entwicklung scheint Rom durchgemacht zu haben. In den pseudoaugustinischen *Quaestiones ueteris et noui Testamenti*¹⁰, auf die Harnack in seiner Abhandlung *Zur Geschichte der Anfänge der inneren Organisation der stadtrömischen Kirche*¹¹ eingeht, heißt es in der 101. *Quaestio De iactantia Romanorum leuitarum: quae temeritalis uana praesumptio sacerdotibus baiulos tabernaculi et omnium uasorum eius et lignorum concisores et portitores aquae conferre! hoc enim officium fuit leuitarum.* Jeden Zweifel, daß der Autor auf die liturgische Waschung bei der Opferfeier anspielt, schließt dann der Satz aus: *Quamquam Romanae ecclesiae diaconi modice inuerecundiores uideantur, sedendi tamen dignitatem in ecclesia non praesumunt.*

³ A. v. Maltzew, *Die Sakramente der orthodox-kath. Kirche des Morgenlandes* (1898) 315.

⁴ = Conc. Carthag. IV. Mansi 3, 951. Sehr wahrscheinlich aus dem südlichen Gallien. Vgl. J. B. Säg Müller, *Lehrbuch des kath. Kirchenrechts* (³ 1914) 151.

⁵ Mit dem Wasserkännchen für die Vermischung von Wein und Wasser bei der Opferung hat das natürlich gar nichts zu tun. Das ist auch PL 85, 538 Anm.^b nicht erkannt.

⁶ Acta SS. 1. Nov. t. I 264.

⁷ Alle Hss. haben die Lesart mit Ausnahme von Paris. Nat. 13 364.

⁸ Statt des Nil bzw. des Jordan ist hier die Seine der heilige Fluß, aus dem man das heilbringende Lebenswasser schöpft. Vgl. K. Holl, *Der Ursprung des Epiphaniensfestes*. Sitzungsber. Kgl. Pr. Akad. d. W. XXIX (1917) 402 ff., bes. 435 ff.

⁹ Vgl. die Stelle bei Ambrosius, *Expos. euang. Lucae* VI 87 (CSEL XXXII 270) über das Weinwunder in Kana: *dum aquam minister infundit, odor transfusus inebriat, color mutatus informat, fidem quoque sapor haustus adcumulat.*

¹⁰ CSEL I (ed. Souter) 193 ff.

¹¹ Sitzungsber. d. Kgl. Pr. Akad. d. W. XLIII (1918) 954 ff.

ut autem non omnia ministeria obsequiorum per ordinem agant, multitudo facit clericorum. nam utique et altare portarent et uasa eius, et aquam in manus funderent sacerdoti, sicut uidemus per omnes ecclesias et sicut constitutum est a domino per Moysen. aut numquid meliores Heliseo sunt, qui aquam fundebat in manus Heliae? Die officia streben also um 370–75 (in diesen Jahren sind die *Quaestiones* wahrscheinlich geschrieben) darnach, zu *dignitates* zu werden und einen Teil ihrer diakonalen Obliegenheiten auf die niederen Grade abzuschieben. Die *Ordines Romani* zeigen das Ergebnis dieser Bestrebungen. In ihnen ist nicht mehr der Diakon, nicht einmal der Subdiakon mehr, sondern der Akolyth derjenige, der das Wasser reicht. Doch läßt sich aus der Beteiligung des Subdiakons bei der Händewaschung erkennen, daß die Erinnerung an sie als einen diakonalen Dienst noch lebendig ist. Wir dürfen darum auch für Rom annehmen, daß zuerst der Subdiakon, dann der Akolyth dem Diakon in der Handreichung des Wassers gefolgt ist. Die *Ordines I* und *II*¹² geben ein anschauliches Bild der Dienstleistung. Der *Ordo I* beschreibt den Zug des Papstes zur Festmesse an den hohen Feiertagen und sagt u. a.: *sed ipsi* (sc. *aduocatores ecclesiae*) *tantummodo sequuntur sellarem Pontificis cum acolytho, qui aquamanus portat. Quem semper necesse est sequi Pontificem, usque dum ad altare ascendat, paratus sub humero in presbyterio, quanto uocetur a subdiacono regionario ad aquam dandam.* Der gleiche *Ordo* erläutert die Stellung des Akolythen noch klarer: *et uniuscuiusque regionis acolythi per manum subdiaconi regionarii diacono regionis suae officii causa subduntur.* Die *causa officii* ist aber keine andere als die ursprünglich diakonale, ministeriale Funktion der Handreichung des Wassers. Daß gerade der Akolyth sie übernahm, ist nicht verwunderlich. Im Prooemium der *Vita S. Antonii* des hl. Athanasius wird das *παρ' αὐτοῦ ἀκολουθήσας αὐτῷ χρόνον οὐκ ὀλίγον* durch das folgende *καὶ ἐπιχέων ὕδωρ κατὰ χεῖρας αὐτοῦ* erklärt¹³. Die alte lateinische Übertragung des Presbyters Euagrius von Antiochien (vor 388) hat nur: *qui ad praebendam ei aquam non paululum temporis cum eo feci*, ein Beweis dafür, daß ihr das *ἀκολουθήσας* vor allem das Darreichen des Wassers in sich schloß¹⁴. Der Akolyth tritt aber nicht nur in die Funktion des Diakons bzw. des Subdiakons ein, sondern leistet ihm endlich auch den Dienst, den dieser selbst einmal geleistet hat. So sagt der *Ordo R. II*: *In eodem officio diaconi adhuc inclinati per ministerium acolythorum lauant manus suas*¹⁵. Der *Ordo R. VI* erklärt diese Vorschrift dahin, daß die Akolythen beim Offertorium dem Pontifex, nach dem Sanctus den Diakonen das Handwasser reichen sollen¹⁶. Bis hierher scheint die Entwicklung in gerader Linie nach unten verlaufen zu sein. Nun begegnet uns aber am frühesten, soweit wir feststellen konnten, im *Ordo Romanus antiquus* des Melchior Hittorp aus dem 10. bzw. 9. Jh.¹⁷ die Tatsache, daß nicht dem Akolythen, sondern dem Exorzisten die Handreichung des Wassers übertragen wird¹⁸. Wie kam ausgerechnet der Exorzist zu dieser Funktion, die mit seinem Amte nichts zu tun

¹² J. Mabillon, *Museum Italicum* II 3 ss. und 42 ss.

¹³ PG 26, 840.

¹⁴ Darum dürfte auch wohl das *καὶ ἐπιχέων κτλ* spätere Ergänzung sein.

¹⁵ *Mus. Ital.* II 48. ¹⁶ A. a. O. 74 s.

¹⁷ Vgl. M. Andrieu, *Immixtio et consecratio* (1924) 59.

¹⁸ *Bibl. Max. Patr.* (1677) XIII 703.

hat, und wo kam es dazu? Im sog. Sacramentarium Gelasianum finden wir eine interessante Weiheordnung, die vielleicht einiges Licht auf diese merkwürdige Erscheinung werfen kann¹⁹. Nach ihr erhält der Subdiakon *urceolum cum aqua*²⁰ *et aquamanili ac manutergio*, der Akolyth *urceolum uacuum ad suggerendum uinum*²¹ *in eucharistia corporis Christi*. Bei den folgenden Benediktionen über die zu Weihenden²² aber fehlen die Gebete für den Akolythen. M. E. läßt sich dieses Fehlen, wenn man nicht Zufall annehmen will, nur dahin erklären, daß der Subdiakon noch alle Funktionen in sich vereinigt, die er später zum Teil an den Akolythen abtrat²³. Jedenfalls müssen wir mit dem Fehlen des Akolythen rechnen. Sollte in dem Liturgiegebiet, aus dem diese Benediktionen stammen, wahrscheinlich dem gallisch-fränkischen, dem Exorzisten ein Dienst zugefallen sein, der ursprünglich des Diakons, später des Subdiakons, endlich des Akolythen war?²⁴ Dann hätte unser heutiges Weiheformular einen Übergangszustand bewahrt, der vielleicht nur ganz kurz gedauert hat, den wir aber im *Ordo Romanus antiquus* des Melchior Hittorp, diesem „*farrago diuersorum rituum*“ nach dem Wort von Tommasi, noch erkennen können? Eine römische Praxis gibt die Stelle nicht wieder. Das dürfen wir wohl mit Sicherheit sagen. Vermutlich aber einen gallisch-fränkischen oder auch — darüber werden uns vielleicht neuere Forschungen von A. Baumstark belehren — angelsächsischen Brauch. Bei den gleichzeitigen Erklärern sucht man vergeblich nach einem Hinweis auf diesen Dienst des Exorzisten. Er hat also wohl nur beschränkte lokale Geltung gehabt. Auf ein eigentümliches Weiheformular der Kirche von Rouen sei noch kurz hingewiesen, das Martène als jung bezeichnet, das aber in seiner Formulierung noch die alte Übung erkennen läßt²⁵. Von den Subdiakonen wird dort gesagt: *Cyphum aquae et aquamanile cum manutergio ab archidiacono accipiunt. De his uero leuitis et sacerdotibus ministrare debent*. Die moralische Ausdeutung, die diesem Dienst gegeben wird, läßt allerdings nicht mehr erkennen, ob er in praxi noch geübt wurde. Auffällig ist aber, daß im *Sermo ad ordinandos Exorcistas* seiner mit keinem Worte gedacht wird.

Thomas Michels O. S. B. (Maria Laach).

Zur Königinnenweihe. Bei Ausarbeitung meiner Schrift *Liturgie und Frauenseele*¹ wies mich mein Hochwürdigster Herr Abt Dr. Ildefons Herwegen O. S. B. auf eine alte, im heutigen Pontificale Romanum nicht mehr gebotene Oration: *Omnipotens aeterna Deus, fons et origo bonitatis*, welche die

¹⁹ *The Gelasian Sacramentary* ed. Wilson (1894) Nr. XCV (620) S. 145.

²⁰ Das *cum aqua et uino* des heutigen Pontificale Romanum zeigt also deutlich die spätere Entstehungszeit, in der man den Ausdruck nicht mehr verstand.

²¹ Heute: *uinum et aquam*.

²² Wilson Nr. XCVI S. 147.

²³ So würden sich auch am besten die Anm. 20 und 21 erwähnten Ergänzungen erklären, die entstanden, als sowohl Akolyth wie Subdiakon für Wein und Wasser bei der Oblation sorgten, der eine, indem er Wein und Wasser an den Altar trug, der andere, indem er den Wein dem Diakon reichte und das Wasser in den Kelch goß.

²⁴ Mit der „Sorge für das Weihwasser“ (Thalhofer-Eisenhofer, *Handbuch der kath. Liturgik* II [3 1912] 405) hat der Ausdruck *aquam in ministerio fundere* jedenfalls nichts zu tun.

²⁵ *De antiquis eccl. ritibus* II 17 ss.

¹ *Eccl. orans* 17 (1926²).

Königinnenweihe nicht so sehr als Weihe zur Gattin des Königs denn als Weihe zur Mutter des Thronfolgers erscheinen lasse, ein Gedanke, den schon K. v. Amira in seinem *Grundriß des Germanischen Rechts*² mit den Worten: „Das Salben und Krönen der Königin entstammt der Idee des Erbreichs“ angedeutet habe. Gründe und Belege hierfür gibt v. Amira nicht an; ebenso hat fast die gesamte mir zugängliche Literatur über die Weihe und Krönung der deutschen Könige und Königinnen, Kaiser und Kaiserinnen nur staats- und kirchenrechtliche Belange und achtet daher kaum auf die sakrale Seite der Weihe, obgleich dadurch gerade die Fragen der (von den Königen wenigstens beabsichtigten) Erbfolge, der Primogenitur und Porphyrogenitur eine eigene Beleuchtung erhalten würden.

Die genannte Oration: *Omnipotens aeterne Deus, fons et origo bonitatis... respice, quaesumus, ad preces humilitatis nostrae, et super hanc famulam tuam, quam supplicii deuotione in reginam eligimus, benedictionum tuarum dona multiplica, eamque dextera tuae potentiae semper et ubique circumda, ut uerbo muniminis tui undique firmiter protecta, uisibilis seu inuisibilis hostis nequitias triumphanter expugnare ualeat, et una cum Sarra atque Rebecca, Lia et Rachel, beatis reuerendisque feminis, fructu uteri sui foecundari, seu gratulari, mereatur ad decorem totius regni, statumque sanctae Dei ecclesiae regendum, nec non protegendum, per...* läßt sich — mit nur geringen Abweichungen — vom 10. bis 15. Jh. aufweisen. Wenn E. Eichmann in seiner neuen Arbeit *Der Kaiserkrönungsordo „Cencius II“*³ richtig urteilt, wurde dieser Ordo und mit ihm die Oration schon bei der Weihe Adelheids, der Gemahlin Ottos I. (962), zur Kaiserin angewandt. Auf jeden Fall ist sie in sächsischer Zeit auch bei der Königinnenweihe gebraucht worden⁴. Etwas später finden wir sie in dem Ordo eines aus dem 11. Jh. stammenden Codex der Metropolitankirche Mailands⁵; weiter bei der natürlich auf alten Brauch beruhenden Aachener Krönung von 1309⁶. Fast gleichzeitig wird die Oration vom *Ordo Romanus XIV* für Kaiserinnen- und Königinnenweihe überliefert⁷. Sie ist dann noch bezeugt bei der Weihe der Johanna v. Bourbon, Gemahlin Karls V. von Frankreich (Reims 1364)⁸, und in dem *Ordo De coronatione Imperatricis sine Imperatore*, der 1368 angewandt wurde, als Karl IV.

² (1901²) 96.

³ *Miscellanea Francesco Ehrle II* 333. Der *Ordo Cencius II* ist mir nur *MG LL II* 190 zugänglich.

⁴ P. Krull, *Die Salbung und Krönung der deutschen Königinnen und Kaiserinnen im Mittelalter* (Diss. Phil. Halle 1911) 23 nach G. Waitz, *Die Formeln der deutschen Königs- und römischen Kaiserkrönungen* (Abh. d. Göttinger gel. Ges. XVIII [1873]) 45.

⁵ M. Magistretti, *Pontificale in usum Ecclesiae Mediolanensis* (Mediolani 1897) 120.

⁶ *MG LL II* 390. Krull weist a. a. O. 51 diese Krönungsordnung gegen Pertz nicht der Weihe der Gertrud (Anna) von Hohenburg, Gemahlin Rudolfs I. von Habsburg (1273), sondern der der Margarete, Gemahlin Heinrichs VII., zu.

⁷ Thomasius, *Museum Italicum* (Paris 1689) II 404; 411.

⁸ E. S. Dewick, *The Coronation Book of Charles V. of France* (Henry Bradshaw Society XVI [1899]) 44.

seine vierte Gemahlin Elisabeth von Pommern durch Urban V. weihen ließ⁹. Eine Handschrift des 15. Jh. aus der Bibliothek der Ambrosius-Basilika in Mailand schreibt die Oration für die Weihe der *regina Italiae* vor¹⁰.

Auf Grund dieser Bezeugungen ist anzunehmen, daß die Oration und damit der Gedanke der Mutterschaftsweihe der Königin seit der Zeit der Sachsenherrscher bis zum Ausgange des MA eine feste Stelle in der Königinnen- (und Kaiserinnen)weihe gehabt hat. Der Gedanke selbst ist jedoch schon früher in zwei westfränkischen Weiheformeln ausgesprochen worden, so in der für Judith, Tochter Karls des Kahlen, als sie 856 mit dem englischen König Egilulf vermählt wurde: *Fac illos talem sobolem generare, qui ad tui paradisi pertineant hereditatem . . . Reple eam benedictionibus uberum et uulvae* eps.¹¹; von der Weihe Irmintruds, Karls des Kahlen Gattin (866), wo die Gebete die Fruchtbarkeit der Königin erflehen, z. B.: *sit foecunda in tibi placita sobole* und: *et uideatis filios filiorum uestrorum florentes in uoluntate Domini* eqs., ist uns auch eine bischöfliche Ansprache überliefert, welche unsere Auffassung der Texte bestätigt. Die weihenden Bischöfe wollten Rechenschaft geben, weshalb Karl, der ja selber durch bischöfliche Macht zum Könige gesalbt und geweiht sei, nun auch Salbung und Weihe für seine Gemahlin wünsche. Die Güte Gottes, welche über Karls Reich walte, sei ja bekannt. Gott habe ihm auch Söhne geschenkt. Jedoch habe Karl einige dieser Söhne Gott geweiht, einige habe Gott in zarter Jugend zu sich genommen, damit der Welt Bosheit sie nicht verderbe. Andere seien mit körperlichen Leiden behaftet, wie Gott sie seinen Gläubigen schicke. *Propterea* (Karolus) *petit benedictionem episcopalem super uxorem suam uenire; ut talem sobolem ei Dominus de illa dignetur donare, unde sancta ecclesia solatium, et regnum necessariam defensionem, et fideles illius desiderabile adiutorium, et ista christianitas optabilem tranquillitatem et legem atque iustitiam, cum illis quos adhuc habet, annuente et cooperante Domino, possit habere*¹². Der hier mit aller wünschenswerten Deutlichkeit ausgesprochene Gedanke, daß die Königinnenweihe eine Weihe der Thronfolgermutter ist, hat zeitweise auch einen symbolischen Ausdruck gefunden.

Zuerst im *Ordo „Cencius II“* finden wir, wie aus der begleitenden Oration zu entnehmen ist, die Brustsalbung der Königin (bzw. Kaiserin): *Sacri unctio olei in pectore reginae Spiritus sancti gratia humilitatis nostre officio copiosa descendat, ut sicut manibus nostris indignis oleo materiali oblita pinguescis exterius, ita eius inuisibili unguimine delibuta impinguari merearis interius, eaque spirituali unctione perfectissime semper imbuta* eqs. Man könnte vermuten, diese Brustsalbung der Königin sei einer solchen beim Könige nachgebildet. Jedoch hat der *Ordo „Cencius II“* beim Könige nur Arm- und Schultersalbung¹³. Die Brustsalbung des Königs bei der Aachener Krönung von 1309 erscheint zudem von der der Königin insofern wesentlich verschieden zu sein, als die Brust des Königs *inter scapulas*¹⁴ gesalbt wird, während die der Königin nicht oben zwischen den Schultern vorgenommen wurde. Die Rubrik schreibt vor: *Hic detegatur pectus regine per dominas pedissequas suas, et dominus Coloniensis circa praecordia pectoris de oleo*

⁹ Krull a. a. O. 85 nach Chr. G. Hoffmann, *Nova scriptorum ac monumentorum . . . collectio* II 360—364.

¹⁰ Magistretti a. a. O. 131.

¹¹ MGLL I 450.

¹² MGLL I 506.

¹³ MGLL II 190.

¹⁴ MGLL II 387.

sancto ungat eam (scil. reginam) *dicens: Spiritus sancti gracia humilitatis nostre officio* eqs.¹⁵. Die Königinnenweihe des gleichzeitigen Ordo Romanus XIV schreibt einfach Brustsalbung vor¹⁶; wir dürfen wohl annehmen, daß sie ebenfalls *circa praecordia* vorgenommen werden sollte. Das Krönungsbuch Karls V. von Frankreich enthält vor der Brustsalbung der Königin die Rubrik: *Notandum quod tunica regine. et camisia debent esse aperte usque ad corrigiam. et dominus archiepiscopus debet inungere eam oleo sancto in capite et in pectore*¹⁷. Eine Miniatur dieses Buches¹⁸ zeigt diese Salbung: *The queen kneels at her faldstool, whilst two ladies hold a veil before her breast. The archbishop anoints the queen's breast, using a golden style*. Die äußere Salbung zeigt nach dem oben schon angeführten Salbungsgebet eine innere geistliche Salbung an; der Thronfolger soll schon unter dem Herzen der Mutter königlicher Gnade teilhaft werden.

Der Gedanke des heiligen Paulus¹⁹, daß die christlichen heiligen Ehegatten ihre Kinder schon vor der Taufe heiligen, daß somit schon das natürliche Werden in der christlichen Ehe verklärt ist, stellt den Boden dar, aus dem der Ritus der Königinnenweihe erwachsen konnte²⁰.

Es verlohnte sich, einmal das ganze weit zerstreute Material zur Königinnenweihe eingehend zu untersuchen²¹. Die durch die in den Weihegebeten sehr oft vorkommende Wendung: *ut in regalis foedere coniugii semper permanens pudica, proximam uirginitati palmam continere queat* eqs.²² bezeugte hohe Wertung der geweihten Königin müßte von ihren religionsgeschichtlichen Vorstufen bis zum Ritus des heutigen Pontificale Romanum und darüber hinaus dargestellt werden, und zwar auf dem geschichtlichen Hintergrunde jenes großen mittelalterlichen Versuches, das Imperium dem Sacerdotium anzugleichen.

Athanasius Wintersig O. S. B. (Maria Laach).

Johannes Archicantor und der römische Ordo des Sangall. 349. Die in den *Miscellanea de Rossi* I S. 159—219 erschienene Arbeit des Jesuiten C. Silva-Tarouca, über die C. Mohlberg S. 178—182 des letzten Bandes dieses Jahrbuchs eingehend berichtet hat, gehört zweifellos zu den bemerkenswertesten Veröffentlichungen, die zur älteren Geschichte der römischen Liturgie in jüngster Zeit zu verzeichnen waren. Eine schon durch M. Gerbert, *Monumenta Veteris Liturgiae Alamannicae* II 168—179. 181 f. 183 ff. ans Licht gezogene Gruppe

¹⁵ *MG LL* II 391. — Heinrichs VII. Gemahlin wurde 1311 in Mailand auch zur lombardischen Königin geweiht. Dort wurde sie auf der Schulter gesalbt: *Tunc super scapulas eius fundat dominus archiepiscopus oleum sanctum* . . . *MG LL* II 508.

¹⁶ Thomasius I. c. 410. ¹⁷ A. a. O. 46.

¹⁸ A. a. O. Taf. 33. Der Herausgeber merkt S. XIII betreffs dieser Miniaturen an *that we must not regard them as historical illustrations of Charles V.'s coronation, but rather as diagrams to explain the coronation in general*.

¹⁹ I Kor. 7, 14.

²⁰ Wie dieser gleiche Gedanke auch bei den Mutterriten der Nichtköniginnen richtunggebend war, zeigte ich in *Liturgie und Frauenseele* (1926²) 132 f.

²¹ Über die spätere Änderung der Salbung der Königin, die nun *eisdem locis* wie der König gesalbt wird, vgl. Ed. Eichmann, *Studien zur Gesch. d. abendl. Kaiserkrönung* (Hist. Jb. d. Görresges. 45 [1925] 42 A. 106).

²² Z. B. Magistretti a. a. O. 132.

ordmäßiger Stücke, deren hervorragenden Wert selbst Meister wie S. Bäumer, G. Morin und E. Bishop mehr empfunden, als bereits vollständig erkannt hatten, wird hier aus ihrer scheinbaren überlieferungsgeschichtlichen Isolierung befreit und gleichzeitig geradezu an die Spitze aller römischen Ordines gerückt, und, soweit heute bekanntes Material in Betracht kommt, wird sie diese Stellung gewiß auch dauernd behaupten. Man braucht in der Tat nur das Fehlen jeder Kreuzesverehrung in der Karfreitagsliturgie und den noch bezeugten Gesang des Kanons ins Auge zu fassen, um sich zu überzeugen, in wie ehrwürdiges Alter wir da hinaufgeführt werden. Ob freilich die neue Behandlung des unschätzbaren Dokuments auf die Dauer eine uneingeschränkte Zustimmung wird finden können, dürfte immerhin ernsten Zweifeln unterliegen.

Silva-Tarouca glaubt, abgesehen von einer sekundären Umstellung, welche die beiden Stücke *Capitulare* und *Instructio ecclesiastici ordinis* unverkennbar in der Sangaller Hs. erfahren haben, die ganze Vierergruppe der in derselben vereinigten Texte auf den römischen Archicantor Johannes zurückführen zu sollen, der, durch Benedikt Biscop nach England gebracht, hier im J. 680 an der durch Theodor von Canterbury berufenen Synode von Hatfield teilnahm. Eine sehr erhebliche Schwierigkeit, die dieser Auffassung gegenübersteht, hat er selbst S. 183 f. berührt, und ich muß gestehen, daß der dabei gemachte Versuch, ihrer Herr zu werden, mich durchaus unbefriedigt läßt. Es handelt sich um die Tatsache, daß ein sogar doppelter Meßordo schon den Gesang des *Agnus Dei* zur Begleitung des Brechungsaktes erwähnt, den nach dem bekannten Zeugnis des Liber Pontificalis erst Papst Sergius I. (687—701) eingeführt hat. Schon, daß uns gleich drei verschiedene Lösungen der Schwierigkeit zur Auswahl geboten werden, muß nach einer alten methodologischen Regel Mißtrauen erwecken. Betrachtet man die Lösungsversuche im einzelnen, so wird dieses Mißtrauen aufs entschiedenste gerechtfertigt. Jener Gesang soll „seit mehreren Jahrzehnten“ vor Sergius schon tatsächlich geübt und durch ihn nur für den „allgemeinen Gebrauch der Kirche“ „obligatorisch“ gemacht worden sein können. Das wäre die erste Erklärung des befremdlichen Befundes. Aber päpstliche Maßregeln bezüglich der Liturgie gingen um die Wende vom 7. zum 8. Jh. überhaupt noch nicht auf den „allgemeinen Brauch der Kirche“, sondern auf den stadtrömischen Lokalkultus. In diesen läßt der Liber Pontificalis die Verwendung des *Agnus Dei* als Brechungsgesang durch Sergius eingeführt werden, und genau für ihn setzt diese Verwendung das *Capitulare* bereits voraus. Der Widerspruch, der sich bei Autorschaft des Johannes Archicantor ergeben würde, bleibt in ungeschwächter Schärfe bestehen. Nun soll zweitens die ganze Notiz des Papstbuches auf einem Mißverständnis beruhen können, indem ihr Urheber das *Agnus Dei* nur deshalb auf Sergius zurückgeführt hätte, weil er es in einem auf dessen Zeit datierten Sakramentar las. Hier haben wir es mit dem methodischen Grundfehler eines Zirkelschlusses zu tun, der einzig und allein aus einem bestimmten Befund eine bestimmte Tatsache erschließt, um dann durch die erschlossene jenen Befund zu erklären. Womöglich noch verunglückter ist vollends der dritte Versuch, die Schwierigkeit zu umgehen, der die billige dialektische Form einer rhetorischen Frage annimmt. Warum werde, so soll sich einwenden lassen, falls man wegen der Erwähnung des *Agnus Dei* mit dem *Capitulare* über Sergius I. herabgehen wollte, hier ebensowenig als in der *Instructio* der Prozessionen des 15. August und

8. September, die dieser Papst einführte, oder der von ihm geschaffenen Kreuzesverehrung des 14. September gedacht? Allein die kirchliche Jahresfeier wird durch das Capitulare nicht über die feierliche Taufspendung des Karstags, durch die Instructio wenigstens nicht über die Pfingstoktav hinaus verfolgt. Eine Bezugnahme auf den liturgischen Brauch der beiden Marienfeste Assumptio und Nativitas oder des Kreuzerhöhungsfestes ist mithin im einen wie im anderen Texte, welches auch immer deren Alter sein mag, von vornherein gar nicht zu erwarten.

Dürfte schon mit dem Archicantor Johannes als Urheber des doppelten in das Capitulare eingebetteten Meßordos gerechnet werden, so würde sich aus der Tatsache seiner Bekanntschaft mit dem *Agnus Dei* am einfachsten vielmehr eine Schlußfolgerung über den genaueren Zeitpunkt seiner Einführung bzw. die Dauer von Johannes' englischem Aufenthalt ergeben. Sergius müßte jene Einführung schon ganz zu Anfang seines Pontifikats vollzogen, der römische Gast noch eine Reihe von Jahren nach der Hatfielder Synode in Wearmouth gewelt und, als er seinen Ordo schrieb, von der liturgischen Neuerung — etwa brieflich — bereits Kunde erhalten gehabt haben. Um irgendeine schlechthinige Unmöglichkeit würde es sich bei allem dem nicht handeln. Gleichwohl gestehe ich unumwunden, daß schon die Notwendigkeit auch dieser Folgerungen die Annahme der Autorschaft des römischen Gesangsmeisters an der Gesamtheit der im Sangall. 349 vereinigten vier Stücke und damit an dem eucharistischen Doppelordo des Capitulare nicht zu empfehlen vermag.

Ausgeschlossen scheint mir diese Autorschaft aber ganz abgesehen von dem Problem des *Agnus Dei* durch das eigentümliche Verhältnis zu werden, in dem Capitulare und Instructio inhaltlich, ja sogar textlich zueinander stehen. Es bedeutet hier eine höchst ungenaue und deshalb irreführende Angabe, wenn Mohlberg sagte, daß das Capitulare „die Zeit von Advent bis zur Fastenzeit“, die Instructio „die von der Karwoche bis zur Pfingstoktav“ regle. Die letztere ist nicht, wie es dieser Behauptung entspräche, eine glatte Fortsetzung des ersteren, sondern beide laufen auf eine sehr erhebliche Strecke miteinander parallel. Genauer gesagt, ist ein beider gemeinsamer, aber in verschiedenem Umfange erhaltener Grundstock in beiden in verschiedener Weise erweitert. Über diese Sachlage mag die folgende vergleichende Inhaltsübersicht Aufschluß geben, bei der ich die einzelnen sachlichen Abschnitte jedes Textes durchnummere und dahinter nach Seiten und Zeilen ihren Umfang in der Ausgabe Silva-Taroucas notiere.

Capitulare.

Instructio.

- | | |
|--------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. (S. 194 Z. 6—9) Advent und seine
Isaiaslesung. | 1. (S. 207 Z. 28—33) ebenso. |
| | 2. (S. 207 Z. 33—208 Z. 11) Leseordnung des Offiziums für das ganze Jahr. |
| | 3. (S. 208 Z. 12—28) Feier der Heiligenfeste, ihrer Vigilien und Oktaven. |
| | 4. (S. 208 Z. 29—39) Unterschied des römischen und des Benediktinerritus in der Matutin; Allulua der Sonntags-Laudes. |
| 2. (S. 194 Z. 10 f.) Feier der <i>conceptio Mariae</i> vom letzten Adventsonntag an. | 5. (S. 208 Z. 40. 281 Z. 1) wie Capitulare 2. |
| 3. (S. 194 Z. 12—22) Adventquatember. | 6. (S. 209 Z. 1—11) wie Capitulare 3 |

4. (S. 195 Z. 7 ff.) Weihnachtsvigil.
5. (S. 195 Z. 4—20) Weihnachten.
6. (S. 196 Z. 1—201 Z. 24) Ordo der Papstmesse.
7. (S. 202 Z. 25—32) Weihnachtsoktav und erste Januartage.
8. (S. 202 Z. 1—8. 25 f.) Theophanie.
9. (S. 202 Z. 27—34) Feier des 2. Februar.
10. (S. 203 Z. 1—14) Septuagesima, Sexagesima, Quadragesima und Frühjahrsquatember.
11. (S. 203 Z. 15—204 Z. 40) Katechumenats- und Taufordo.
12. (S. 204 Z. 41—207 Z. 3) Über die Antiphonen *ad introitum* und *ad communionem*, und u. A. auch über diejenigen der *agenda mortuorum* und dabei
13. (S. 205 Z. 39—206 Z. 38) erneuter Meßordo.
14. (S. 207 Z. 6—16) Nachdrückliche Ermahnung zur Einhaltung des Meßordos, insbesondere mit Rücksicht auf den Gebrauch der Antiphona *ad introitum* in Verbindung mit der trinitarischen Doxologie.
7. (S. 209 Z. 11 f.) wie Capitulare 4.
8. (S. 209 Z. 12—15) wie Capitulare 5 mit
- 8 a (Z. 17) Verweis auf Capitulare 6 und
- 8 b (Z. 17 f.) Notiz über allgemeine Kommunion in der Christnacht.
9. (S. 209 Z. 19 f.) Verweis auf Capitulare 7 und 8.
10. (S. 209 Z. 20—27) Matutin der Quadragesima.
11. (S. 209 Z. 28—211 Z. 22) Gründonnerstag bis Pfingstoktav.
12. (S. 211 Z. 23—26) Matutin und Vesper *de cottidianis diebus*.
13. (S. 211 Z. 27—32) Offizium und Messe der *agenda mortuorum*.

Ohne weiteres klar ist zunächst, daß Capitulare 13 den Charakter einer abschließenden Peroratio trägt. Dieser Charakter des Abschnitts hat denn auch wohl den Schreiber der Sangaller Hs. oder einer — in welchem Abstände auch immer — hinter ihr stehenden Vorlage veranlaßt, das Capitulare hinter die Instructio zu stellen. Daß aber auf einer älteren Stufe der hslichen Überlieferung die Reihenfolge der beiden Stücke die umgekehrte war, gewährleisten schon die Rückverweisungen auf das Capitulare in Instructio 8 a und 9. Bestätigend tritt hinzu das Zeugnis des von beiden Texten abhängigen *Breviarium ecclesiastici ordinis* der aus Lorsch bzw. Murbach stammenden Hss. Vat. Palat. 574 und Gotha Membr. I Nr. 85 des ausgehenden 8. Jh. Denn auch hier geht der Inhalt des Capitulare demjenigen der Instructio voran. Ist aber in der Verbindung der beiden Stücke Capitulare 13 von Haus aus nicht der Schlußabschnitt, so kann jene Verbindung selbst keine ursprüngliche sein. Vielmehr muß das Capitulare ehemals als ein von der Instructio unabhängiger selbständiger Traktat mit 13 abgeschlossen haben. Zum gleichen Ergebnis führt ein Vergleich der Reihen Capitulare 1—5, 7 ff. und Instructio 1, 5—8 a. Daß hier Paralleltexte vorliegen, die unmöglich von jeher im Rahmen einer einheitlichen Schrift gestanden haben können, müßte schon auf Grund des Inhalts in

die Augen springen. Aber selbst der Wortlaut ist ein derartig übereinstimmender, daß wir uns geradezu den Bruchstücken zweier verschiedener Exemplare eines und desselben Textes gegenübergestellt sehen. Man vergleiche nur etwa Capitulare 1 f. mit Instructio 1, 5:

Primitus enim adventum Domini kalendis decembris incipiente celebrare et in ipsa nocte inciantur legi Esaiaem prophetam et usque Domini natalem repetendo a capite ipsum legunt.

Primitus enim adventum Domini cum omne officio divino tam leccionibus cum responsoriis vel anteponis seu et versibus a kalendis decembris incipiunt celebrare. Et iniciante legit Isaiaem profetam, in vigiliis semper a capite repetendo usque in Dei natalem ipsum legunt. — —

Deinde una dominica ante natale Domini incipiunt canere de conceptione sanctae Mariae.

Una autem ebdomata ante Natale Domini de Conceptione beate Marie incipiunt celebrare.

Unverkennbar liegt hier zweimal das Kopfstück wesenhaft des nämlichen Ordos des *anni circulus* vor, auf den außer den bereits genannten Abschnitten mindestens noch Instructio 11 und wohl ebenso gewiß auch schon Instructio 10 zurückgeht. Nicht minder bestimmt wird man annehmen dürfen, daß auch Capitulare 10 noch dieser gemeinsamen Quelle entstamme. In ihr den nach dem Zeugnis Bedas *Hist. eccl. gent. Angl.* IV 18 durch Johannes Archicantor in Wearmouth hinterlassenen Ordo zu erblicken, verbietet jedenfalls nichts, und die von Silva-Tarouca für eine Verknüpfung der Stücke des Sangall. 349 mit England beigebrachten Argumente sind eindrucksvoll genug, um eine solche Identifikation auch positiv als gerechtfertigt erscheinen zu lassen. Aber jener Ur-Ordo lag, als die beiden Rezensionen des Capitulare und der Instructio aneinander geschweißt wurden, nicht nur wenigstens in der ersteren nicht mehr vollständig vor. Sein klarer und schlichter Gang war vielmehr in beiden Rezensionen durch allerhand neu hinzugekommenen Fremdstoff überwuchert. Das kann ganz allgemein zunächst ausgesprochen werden. Denn nur durch eine solche Erweiterung konnte, was ursprünglich zwei Exemplare des nämlichen Ordo gewesen waren, den Charakter zweier verschiedener Rezensionen annehmen. Aber auch im einzelnen läßt sich für mehrere Abschnitte die Unmöglichkeit ihrer Zugehörigkeit zum Bestande der gemeinsamen Quelle deutlich erkennen. So kann der Katechumenats- und Taufordo Capitulare 11 schlechterdings nicht von Hause aus in demselben Dokument mit der gleichfalls eine Schilderung der Karsamstagstaupe enthaltenden Partie Instructio 11 gestanden haben. Nicht minder müßte in einem Texte, dem von vornherein die Leseordnung Instructio 2 angehört hätte, als bis zur Unerträglichkeit müßig die Bemerkung Instructio 10 (S. 209 Z. 20 f.) erscheinen, daß *a quadragissima vero incipiente... ad vigiliis de aptatico* gelesen werde. Die Stelle ist aber zudem in jedem Falle korrupt, und wie auch immer der Text ursprünglich gelautet haben mag, ergibt sich sogar ein sachlicher Widerspruch zu der allgemeinen Leseordnung. Völlig sinnlos ist es nämlich, wenn die Dauer der Heptateuchlesung als eine solche *usque quinquagissimo die ante pascha* bezeichnet wird. Das Breviarium bietet: *A quinquagissima und usque quinto decimo*. Wäre nun wenigstens die Anfangsangabe im Sangall. 349 richtig überliefert, so würde schon ihr der Abschnitt Instructio 2 widersprechen, wo die Frühlingslesung aus Pentateuch, Josua und Richtern *septem diebus ante initium quadragissime* beginnt. Hat umgekehrt das Breviarium nicht nur

bezüglich des Anfangs-, sondern auch bezüglich des Endtermins die richtige Lesart erhalten, so besteht der Widerspruch in dem letzteren, da die allgemeine Leseordnung jene Lektüre *usque ad octavum diem ante pascha* dauern läßt. Endlich kann der zweite Meßordo Capitulare 12 a, d. h. aber wohl die ganze Partie Capitulare 12 f., jedenfalls vom Archicantor Johannes nicht herrühren. Denn dieser waltete seines Amtes nach dem Zeugnis Bedas in der vatikanischen Basilika und wird von ihm als *abbas* des ihr benachbarten *monasterium beati Martini* bezeichnet. Der Autor von Instructio 12 a aber verrät eine spezielle Vertrautheit vielmehr mit dem von Mönchen natürlich nicht des vatikanischen Stadtgebietes geübten Kultus von S. Maria Maggiore, wenn er schreibt: *quando publice missas celebrant ad sanctam Mariam Maiorem sive ad Presepe vel in monastiria monachorum*.

Nicht der um 680 in Wearmouth entstandene Jahres-Ordo des Römers Johannes selbst ist uns in Capitulare und Instructio erhalten, sondern das Ergebnis einer allerdings rund ein Jahrhundert später bereits vollzogenen Verschmelzung zweier ursprünglich selbständiger liturgischer Traktate, in denen der gemeinsame Zettel jenes Ordos mit mannigfachem naturgemäß nicht schlechthin gleichaltrigem Einschlag anderer Herkunft durchwoven war.

Im Lichte dieser Erkenntnis verliert die Erwähnung des *Agnus Dei* auch in dem Ordo der Papstmesse Capitulare 6 alles Befremdliche. Wie der zweite Meßordo Capitulare 12 a gehört eben auch jenes Stück einer im Vergleiche mit dem ursprünglichen Jahres-Ordo etwas jüngeren Schicht an. Daß es vielmehr der gemeinsamen Quelle von Capitulare und Instructio, d. h. eben doch dem Jahres-Ordo selbst entstamme, kann aus der Art, wie der Urheber der Vereinigung beider Traktate darauf zurückverweist, nicht gefolgert werden. Allerdings verweist er in entsprechender Weise an Capitulare 7 f. auf einen Abschnitt, der ein Seitenstück gewiß auch in dem ihm vorliegenden noch selbständigen Texte der Instructio hatte. Deshalb braucht aber die Sachlage bei der Verweisung auf den Ordo der Papstmesse keineswegs dieselbe gewesen zu sein. Selbst die Bemerkung 8 b des heutigen Instructio-Textes braucht keineswegs notwendig das kümmerliche Rudiment eines in der selbständigen Instructio erhaltenen gewesen Seitenstücks zu Capitulare 6 darzustellen, sondern kann auch aus diesem Abschnitt selbst erschlossen worden sein. Für diese und gegen die andere Möglichkeit sich zu entscheiden, gibt eben das Moment des *Agnus Dei*-Gesanges einen methodisch durchaus zureichenden Grund. Viel jünger als der Jahres-Ordo des Johannes werden aber auch die sonstigen in Capitulare und Instructio verarbeiteten Materialien keinesfalls gewesen sein. Speziell für den Ordo der Papstmesse wird das schon durch dessen merkwürdigste Nachricht über den noch erfolgenden „Gesang“ des Kanons sattsam gewährleistet. Ganz allgemein leuchtet es ein, wenn man bedenkt, daß nach Maßgabe des Alters der beiden Hss. des Breviariums vor Ablauf eines Jahrhunderts die Einarbeitung jener Materialien in zwei Exemplare des Jahres-Ordos, die Verschmelzung der so entstandenen beiden neuen Traktate und die Neubearbeitung der verschmolzenen im Breviarium erfolgen konnte. Liegen die Dinge auch merklich komplizierter, als Silva-Tarouca sie zu sehen glaubte, so büßt mithin doch im ganzen seine Bewertung des im Sangall. 349 vereinigten Stoffes kaum an Berechtigung ein.

Anton Baumstark (Bonn).

Note sur le „Pontifical de Poitiers“. Une remarque très opportune du savant liturgiste M. Michel Andrieu¹ me permet d'ajouter quelques traits à la notice du prétendu *Pontificale Pictaviense*². L'oratorien Jean Morin (1591—1659) avait eu ce recueil entre les mains, tandis qu'il préparait, depuis l'année 1626, la publication du *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae* (in-fol., Paris 1651)³. D'où, pour nous, une nouvelle source d'information. Il est vraiment curieux que Martène ne l'ait ni reconnue ni signalée. Cet oubli, du moins, excuse un peu celui de l'historien moderne.

Touchant l'identité, aucun doute ne peut subsister, Morin ayant donné deux séries d'extraits assez étendus. L'un de ces morceaux dépasse à peine les citations faites par Martène en 1700. L'autre au contraire, dont j'avais dû me contenter de faire l'analyse, s'insère heureusement parmi les textes que le Mauriste a rapportés. Voici donc une nouvelle portion du Pontifical que tout le monde pourra lire commodément; et, par suite, le besoin d'une édition complète devient encore moindre.

En même temps, Morin, sans réussir à satisfaire notre curiosité au sujet de l'origine du volume, nous apprend ce qu'il en savait. Faute de mieux, ces indications méritent d'être rappelées. Grâce au témoignage de l'Oratorien, nous devançons d'un demi-siècle les données relatives à Launoy et aux Minimes de la Place Royale, au delà desquelles l'examen direct ne fournissait aucun moyen de remonter. Le problème de l'attribution n'est pas résolu pour cela. Toutefois, les titres de l'Église de Poitiers apparaissent de plus en plus imaginaires. Morin, qui était perspicace, ne les a pas même entrevus. Il est sûr dorénavant que, dénués de tradition en la première moitié du XVII^e siècle, ils n'ont été invoqués qu'un peu plus tard, soit par Launoy soit, sous la forme que j'ai notée, par Mabillon.

M. Andrieu a bien voulu me dire que ma conjecture en faveur de Saint-Pierre de Beaulieu, dans le Bas-Limousin, se trouvait maintenant confirmée. Je ne sais, et il n'importe pas beaucoup. L'archevêque de Toulouse a pu se procurer aisément des livres de Beaulieu⁴. Mais, comme ses goûts de bibliophile l'ont fait profiter d'occasions qui se présentaient aussi bien dans la presqu'île du Cotentin que dans les provinces du midi, et que, d'ailleurs, il a su réunir dans sa collection des missels authentiques d'Angers, de Paris et

¹ Lettre du 20 juin 1925.

² Jb. f. Lit.-Wiss. 4 (1924) 48—81. — Prière de corriger la n. 36 (p. 56), au sujet de la bénédiction *O. s. ds fons lucis*. Cette formule, insérée dans le Pontifical romano-germanique du XI^e siècle (cf. Hittorp, *De div. cath. eccl. ritibus* 1610, 99), reparait dès lors dans la série des livres romains: Pontifical romain du XIII^e siècle, Pontifical de Guillaume Durand, *Pontificale Romanum* d'Innocent VIII. Je dois ces références à M. Andrieu. — Voir aussi plus loin n. 13.

³ Parmi les approbations des docteurs de Sorbonne, il en est une qui porte la date du 1 juillet 1651; la permission du P. Bourgoing, supérieur général de l'Oratoire, fut donnée le 13 septembre. Éditions postérieures: Anvers 1682, Bruxelles 1685; elles coïncident à peu près avec l'édition *princeps*. Au début de la préface *Ad lectorem catholicum*, l'auteur dit expressément que son travail était commencé en 1626.

⁴ Dans la liste de ses manuscrits, imprimée par Montfaucon, *Bibliotheca bibliothecarum* II (1739) 909, on remarquera un volume (*Cod. CCLXXXVII*) qui provenait peut-être, en tout ou en partie, du Limousin; il renfermait (1^o) la messe et la vie de s. Martial et (5^o) la vie de s. Eutrope évêque.

même de Poitiers⁵, ce n'est pas de ce côté, par l'étude du cabinet de Montchal, que nous pourra venir sûrement la lumière, à moins d'un renseignement précis qui manque jusqu'à présent. A cet égard, nous sommes toujours réduits à prendre le Pontifical tel qu'il est et à tirer de ses pages elles-mêmes les raisons de notre jugement. Je m'en tiendrai donc, pour mon compte, à celui que j'ai cru pouvoir émettre; mais j'admets volontiers qu'il n'est pas imprudent de regarder Beaulieu, monastère fondé en 855 par Rodolphe archevêque de Bourges et primat d'Aquitaine⁶, comme un terme possible, sinon probable. L'on continuera, d'ailleurs, d'exclure résolument une provenance plus méridionale, pour demeurer d'accord avec les indications des litanies.

I. Dans son grand ouvrage sur le sacrement de pénitence, J. Morin cite à diverses reprises, au sujet soit de la confession soit de la réconciliation, un „*antiquus codex Tolosanus*“, qu'il désigne tantôt comme un „Pontifical“ tantôt comme un „Sacramentaire“⁷. Les passages qu'il en rapporte, pour illustrer son propre exposé, suffiraient déjà à nous découvrir l'identité du livre en question. Mais il a fait mieux, en joignant au traité un choix de textes inédits, parmi lesquels une place considérable est accordée au susdit „*codex Tolosanus*“⁸. Celui-ci n'est autre, à part le nom, que le „Pontifical de Poitiers“, si fréquemment mentionné par Martène cinquante ans plus tard et désormais célèbre sous son nouveau titre. Pour une fois, Martène avait été devancé, sans le savoir, par un émule.

Morin a ainsi publié du prétendu Pontifical:

1^o (p. 55¹—60¹) l'*Ordo* de la pénitence quadragésimale, que Martène omit entièrement. — C'est la section II de la notice. Morin a imprimé le tout, moins (1) la partie principale de l'instruction sur les vices [n^o 3^a de la notice], (2) le texte des trois dernières oraisons consécutives à l'instruction [n^o 4]. C'est une bonne fortune d'avoir maintenant sous les yeux, en regard de l'analyse, une rédaction à peu près complète. Il convient seulement de prendre garde que non seulement les rubriques particulières des pages 58¹ et 60¹ ont été ajoutées par l'éditeur, mais aussi celle de la page 57¹, au sujet de laquelle un lecteur non prévenu pourrait prendre le change. Quant à cette longue instruction sur les vices [n^o 3], je puis maintenant faire remarquer⁹ que l'exorde touchant la superbe, mère des autres vices (*Primum uitium — praesumptiones oriuntur*), est emprunté sans changement aux *Morales* de saint Grégoire¹⁰ et que le morceau suivant sur l'humilité reproduit un chapitre d'Halitgaire¹¹; en outre, que le morceau final [n^o 3^b] sur les sept vices, entièrement édité par Morin, n'est encore qu'un emprunt aux *Morales*¹².

2^o (p. 60²—68¹) l'*Ordo* de la réconciliation au jeudi-saint, dont nous devons aussi la connaissance à Martène. — Toutefois, les deux éditions ne se recouvrent

⁵ Cf. Léopold Delisle, *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Impériale* I (1868) 271—273, 474, 508.

⁶ Cf. Maximin Deloche, *Cartulaire de l'abbaye de Beaulieu en Limousin* (Paris 1859) Introduction XIII sq.

⁷ Op. I. 218 (l. IV c. 18 n. 34), 541 (l. VIII c. 11 n. 2), 554 sq. (l. VIII c. 14 n. 8—9), 700 (l. IX c. 31 n. 5).

⁸ Ib. (deuxième partie ou appendice: *Codicum manuscriptorum, poenitentia-lum, sacramentarium, pontificalium... descriptio et enarratio*) 55¹—68¹.

⁹ Je dois à Dom Dumaine O. S. B. les références à s. Grégoire.

¹⁰ Cf. *P. L.* 76, 621 a 3—b 1 (*Mor.* l. XXXI c. 45 n. 87—88).

¹¹ Cf. *P. L.* 105, 660 sq. (*De paenit.* l. I c. 3). Halitgaire dépend lui-même de s. Grégoire (*Mor.* l. XXXII c. 10 n. 13).

¹² Cf. *P. L.* 76, 621 c 1—623 a 2 (l. l. n. 88—90); excepter l'incise *regnante super se superbia*, due au compilateur du Pontifical.

pas complètement, si bien que ni l'une ni l'autre n'est négligeable. Martène seul a publié la longue rubrique sur les cérémonies de la semaine sainte¹³ et la partie relative au *Mandatum*, qui n'intéressaient pas directement l'historien de la pénitence [section VI 1^o et 6^o]¹⁴. Morin seul a publié (p. 65²—67¹) la litanie solennelle pour les pénitents, dont j'avais dû me borner à relever les invocations de la partie sanctorale [5^o 3^b]. —

II. L'épithète „*Tolosanus*“, décernée par Morin à son manuscrit, ne doit pas faire illusion. L'historien de la pénitence ne lui accordait aucune valeur géographique; il entendait dire seulement que le volume appartenait à l'archevêque de Toulouse, Monsieur de Montchal, qui le lui avait communiqué à Paris avec un autre pontifical plus récent¹⁵.

Celui-ci, distribué en trois parties comme le Pontifical Romain, remontait au XIV^e siècle et provenait de la région de Narbonne, selon le témoignage des litanies, valable tant pour la date que pour l'origine¹⁶.

Sur le premier „*Tolosanus*“, Morin, qui avait remarqué la référence à Rodolphe de Bourges, porte un jugement exact et circonspect: „... valde antiquum, saltem ante 750 in Gallia exaratum videtur Sacramentarium istud, vel potius ordo divinorum officiorum... Non aberrabit forte qui dixerit regnante Ludovico Balbo scriptum fuisse“¹⁷. Il indique, de plus, que l'ouvrage ne lui paraît pas complet, mais devait être plutôt le second volume d'un recueil. Cette appréciation est également juste, dans sa partie descriptive¹⁸. Le Pontifical n'est évidemment pas complet, de notre point de vue; l'étude de ses sections le montre d'une manière assez claire. Mais ce n'est pas une raison suffisante pour supposer que ses rédacteurs l'aient conçu d'après un plan plus vaste et pour d'autres desseins que ceux dont nous avons l'expression. Le livre doit donc demeurer ce qu'il est, sans plus de recherches de notre part: un curieux essai de pontifical vers la fin du IX^e siècle.

Il reste que nous voilà informés aussi nettement que possible de sa présence à Toulouse en la première moitié du XVII^e siècle, dans la bibliothèque d'un érudit prélat.

¹³ J'ai indiqué çà et là, dans la notice, des points de coïncidence entre les rubriques du Pontifical et les prescriptions de l'Appendice à l'*Ordo primus*. Il en est de plus saillants encore dans la rubrique que je viens de rappeler (Martène 101¹—101²; cf. *Appendix* § 1 et 4: *P. L.* 78, 956 c 11—13, 961 a 6—13, 13—15, 15—b 12); le rédacteur du Pontifical a certainement repris les textes du rituel imprimé par Mabillon.

¹⁴ De même, Morin a laissé de côté les formules des messes 3^o et 4^o, ayant assez de donner les rubriques.

¹⁵ Op. I. (deuxième partie) 53¹: „Commemoravimus aliquando duo diversa Pontificalia seu Sacramentaria Tolosana. Sic ea nuncupavimus, eo quod eruditissimus et antiquitatis Ecclesiasticae studiosissimus D. de Montchal Tolosanus Archiepiscopus Tolosa Parisios ea miserit, atque ut nobiscum communicarentur, mandaverit“ (sous cette rubrique: „*In duos antiquos codices Tolosanos Adnotatio*“).

¹⁶ Peut-être faut-il le reconnaître dans le *Cod. CCLXXIX* de la liste imprimée par Montfaucon (op. I. 896—910): „In fol. in memb. Pontificale Durandi episcopi Mimatensis.“

¹⁷ Op. I. 54¹; rapprocher cette indication donnée dans le corps du traité 541¹ sq.: „Antiquum Tolosanum Pontificale regnantibus in Gallia Ludovici pii nepotibus scriptum.“

¹⁸ *Ib.*: „... Officia Ecclesiastica tantum continet a quadragesima usque ad octavas Paschae, et postea pauculas tantum benedictiones, et quasdam alias Missas, cum longa fidei Catholicae professione.“ Morin oublie, toutefois, la première section, relative aux ordres ecclésiastiques.

Charles de Montchal, qui joua un rôle important dans les assemblées du clergé de France¹⁹, appartenait à une famille du Haut-Vivarais. Il naquit à Annonay en 1589, reçut le siège de Toulouse en 1628 (9 juin), se dépensa fort pour les besoins de son diocèse et mourut à Carcassonne le 22 août 1651. Il était abbé commendataire de Saint-Amand de Boisse au diocèse d'Angoulême²⁰ et, depuis 1629, de Saint-Sauveur-le-Vicomte au diocèse de Coutances²¹. Sa bibliothèque, qu'il mettait libéralement à la disposition des savants²², témoigne de goûts eclectiques et, vraiment, d'un réel savoir. Elle comprenait plus de trois cents manuscrits dont nous avons l'inventaire²³ et qui subsistent vraisemblablement pour la plupart. Toute la collection se trouva en effet sur le marché à la mort de l'archevêque en 1651, fut acquise après divers pourparlers par le surintendant Fouquet, revendue lors de la débâcle du financier en 1665 et, finalement, sauvée pour nous par Le Tellier archevêque de Reims († 1710)²⁴.

Il est malheureusement impossible, excepté dans certains cas très précis, de retracer l'origine des livres que Montchal avait recueillis, disent avec quelque exagération les auteurs du *Gallia*, „ex omnibus Europaeae regionibus“. Quant aux manuscrits latins, nous savons que plusieurs proviennent de Saint-Sauveur-le-Vicomte et du collège de Foix (à Toulouse); les détails soit de la prise de 1665 soit de l'inventaire publié par Labbe, puis par Montfaucon, permettent d'indiquer quelques autres provenances, voisines de la certitude: Angers, Paris, Poitiers, Saint-Remi de Reims, Saint-Victor de Marseille, Toulouse. En face de ces faits, on renoncera sagement à déterminer par cette voie le lieu d'où Montchal a pu tirer notre Pontifical. Il n'est pas même loisible de le désigner parmi les livres liturgiques qu'énumère la liste de Montfaucon²⁵. Tels articles vagues, par exemple, pourraient bien le représenter:

Cod. CCVI. De sacris ceremoniis tractatus.

Cod. CCLI. In fol. Missale. Deest principium et finis.

Cod. CCLIV. In 4°. Preces latinae.

Cod. CCLXVII. In 8°. Preces latinae.

Quoi qu'il en soit, je suis porté à croire que la note manuscrite du fol. 1 „*Pontificale Romanum*“²⁶ remonte au temps où le volume était encore en la possession de Montchal.

¹⁹ Voir la longue notice, très élogieuse, du *Gallia Christiana* XIII (1785) 61—64, à laquelle j'emprunte divers renseignements; en outre, les *Mémoires de Mr. de Montchal archeveque de Toulouse* (Rotterdam 1718) 2 vol. 12°. J'ai en vain feuilleté ce dernier ouvrage, dans l'espoir d'y trouver quelques données au sujet de la bibliothèque; j'y ai seulement noté (II 487) la date de la nomination à la commende de Saint-Sauveur-le-Vicomte.

²⁰ Cf. *Gallia Christiana* II (1720) 1038; la commende lui vint de l'héritage de son oncle Jean de Montchal-Boni qui vivait encore en 1599.

²¹ Ib. XI (1759) 926; la notice relève ce détail: „... abbatiam sancti Salvatoris codicibus manuscriptis exspoliavit“; ceci est confirmé par les manuscrits suivants de Saint-Sauveur qui passèrent entre les mains de Montchal et sont conservés à la Bibliothèque Nationale: lat. 2629, 2663, 2958, 5075, 5331.

²² Les auteurs du *Gallia Ch.*, qui ne connurent point le cas de Morin, fournissent de nombreuses précisions à cet égard.

²³ Voir ci-dessus n. 4 et 16. Montfaucon inscrit 329 articles, mais il y a un saut brusque du n° 291 au n° 300.

²⁴ L. Delisle a raconté très complètement ces avatars; voir ci-dessus n. 5.

²⁵ Outre le Pontifical indiqué n. 16 et les titres que je mentionne ci-après, noter: CCXCI „Sacramentarium S. Gregorii I. . .“; CCC „Liber benedictionum per episcopum fieri solitarum...“; CCCVII „Missale antiquum ad usum Ecclesiae Tolosanae“;

De même, à s'en tenir aux termes employés par Morin, il semble plus probable d'admettre que le Pontifical avait été restitué à Montchal, lorsque parut le traité sur la pénitence en 1651, l'année même que décéda l'archevêque de Toulouse. Par suite, il dut passer avec le reste de la collection à Saint-Mandé, chez Fouquet, puis être mis aux enchères en 1665. Nous savons, d'autre part, que plusieurs manuscrits échappèrent à Le Tellier. C'est donc alors qu'il dut être acquis séparément par Launoy. On pourrait retenir de cette petite histoire que les manuscrits de nos dépôts modernes, les livres liturgiques notamment, ont parfois derrière eux un long passé d'aventures.

André Wilmar t O. S. B. (Farnborough).

CCCXIII „Breviarium secundum usum Tolosanae ecclesiae“ (à identifier probablement avec le manuscrit Bibl. Nat. 1034). — Le „Pontificale Romanum“ daté de 1423 (article CCXXXIX) est sans doute devenu le manuscrit Bibl. Nat. lat. 967.

²⁶ Voir Jb. f. Lit.-Wiss. 4, 51.

Literaturbericht

unter regelmäßiger Mitwirkung von Ant. Baumstark (Bonn), Lor. Dürr (Braunschweig i. Ostpr.), L. Gougand O. S. B. (Farnborough), Hildebr. Höpfl O. S. B. (Rom), Anton L. Mayer (Freising), Ad. Rücker (Münster), Alex. Schnütgen (Bonn), Ambr. Stock O. S. B. (Maria Laach), Athanas. Wintersig O. S. B. (Maria Laach)
bearbeitet vom **Herausgeber.**

Dieser Bericht umfaßt die liturgiewissenschaftliche Literatur vom 1. Aug. 1924 bis zum 1. Aug. 1925 und Nachträge zu den früheren Literaturberichten. In einigen Fällen wurde über den 1. Aug. 1925 hinaus vorgegriffen; andere Nummern wurden zu genauerer Behandlung zurückgestellt. Ergänzungen und Berichtigungen werden dankbar angenommen. Besprechungsstücke und Sonderabdrücke bittet man an die Schriftleitung des Jahrbuches für Liturgiewissenschaft (Maria Laach, Rheinland) zu senden.

Neben den oben genannten ständigen Berichterstatlern haben sich mehrere andere Mitarbeiter beteiligt, so für das Elsaß Luz. Pfleger (Straßburg i. Els.), u. a. Wenn die einzelne Nr. nicht unterzeichnet ist, stammt sie von dem Bearbeiter des ganzen Abschnittes.

Allgemeines.

Von Odo Casel O. S. B.

I. Wesensbestimmung; Auswirkungen; Beziehungen; Methode.

R. Will, *Le Culte. Étude d'histoire et de philosophie religieuses*. T. I: *Le caractère religieux du Culte* (Straßb.-Paris 1925). W. schildert zunächst die drei Aspekte der heutigen „kult. Bewegung“: Relig. Objektivität und Subjektivität, relig. Subjektivität und phänomenale Objektivität (d. h. die der Kultformen), soziale und individuelle Frömmigkeit sollen wieder sich näherkommen. Das relig. Subjekt steht gegenüber: Gott, dem „objet excitatif“ (Kultgegenstand), der Gemeinschaft. Dieser I. Bd. behandelt die erste Einstellung und damit den religiösen Charakter des Kultes, und zwar 1. das relig. Wesen des Kultes (Grundlage — relig. Bewußtsein; Ziel — Kommunion); 2. die relig. Formen: Opfer, Mysterium, Gebet; 3. die relig. Haltung: Anbetung, Erbauung. Es folgt eine zusammenfassende Schlußfolgerung. — Der Kult wird psychologisch definiert: „Le c. est l'expression d'expériences et d'aspirations religieuses individuelles qui se déploient par l'organe de phénomènes intermédiaires et s'augmentent en s'unissant à celles de la collectivité religieuse“ oder mehr historisch: „Le c., figuration de la conscience d'une société religieuse, accentue et approfondit les aspirations et les expériences collectives au moyen d'intermédiaires phénoménaux et les spécifie en les transmettant aux âmes individuelles.“ Diese Definition (S. 15) müßte für den christl. Kult durch eine theologische ergänzt werden; doch sieht W., worin wir ihm nicht folgen können, keinen wesentlichen Unterschied zwischen christl. und außerchristl. Kult. Diese zu sehr religionsgeschichtliche, zu wenig theolog. Auffassung äußert sich auch sonst in dem im übrigen sehr lehrreichen und wertvollen Werke. Mit Recht stellt W. am Anfang

der Behandlung fest: „Toute religion aspire à une forme cultuelle. Tout culte suppose un fondement et une inspiration religieuse“ (S. 22). Die Magie ist nicht Religion. Wenn dem aber so ist, wie kann dann Magie sich „fortuitement“ mit Religion verbinden (43 ff.)? Es wäre doch eher aus dem Vorhandensein scheinbar „magischer“ Elemente in der Rel. zu schließen, daß hier keine eigentliche Magie vorliegt. Freilich ist dieser Irrtum heute fast allgemein, daß man bes. in kathol. Lit. „Magie“ vorfindet. Es rächt sich hier die einseitig psychologische Auffassung. Der Kult einer geoffenbarten Religion aber wird notwendig auch Bestandteile enthalten, die göttlicher Natur sind, von oben kommen. Diese Gebete, hl. Formeln usw. werden nicht nur subjektiven Wert, sondern objektive Kraft haben, d. h. „ex opere operato“ wirken. Das ist keine Magie, schon deshalb nicht, weil ja Gott dem Vollzieher des Kultes die Macht gegeben hat und dieser sie nur in Unterordnung unter Gott ausübt, weil ferner auch subjektive Frömmigkeit verlangt wird; nur ist letztere nicht ausschlaggebend. Es ist also nicht richtig, wenn es S. 55 heißt: „L'Eglise catholique a formellement sanctionné le mécanisme rituel en affirmant la vertu intrinsèque du culte. Dès le 12^e siècle, Pierre de Poitiers a enseigné que l'effet salutaire du sacrement résidait dans l'acte même, indépendamment de la personne qui l'accomplissait...“ Diese Lehre ist viel älter, ist z. B. von Augustin ausdrücklich gegenüber den Donatisten verfochten worden und vertritt keinen Mechanismus, sondern nur die göttliche Seite des Kultes. Wenn das Volk oft materialistische Anschauungen vom Kult hat, ist das nicht die Schuld der christl. Liturgie; aber auch die volkstüml. Bräuche sind noch nicht Magie, sondern oft nur eine Vergrößerung der sakramentalen Idee. — Als Ziel des Kultes bezeichnet W. die „Kommunion“; der Kult stellt sie her und dar; ihre Formen sind Opfer, Mysterium, Gebet, die zugleich nach W. eine Stufenleiter darstellen; das Opfer ist der Typ einer noch materiellen, egoistischen Frömmigkeit; höher stehen die „mystische“ und „prophetische“ Religion, denen Mysterium und Gebet entsprechen. In der unzutreffenden Scheidung myst. und proph. Religiosität folgt W. Soederblom und Heiler; auch sonst tritt hier stark die Konstruktion ein. Man könnte geradesogut die Stufenleiter umstellen, was der Religionsgeschichte wohl mehr entsprechen würde; denn Gebet und Mysterium gipfeln oft im Opfer. Zum mindesten gilt das für alle nicht philosophisch ausgehöhlten Religionen, auch für das Christentum mit seinem pneumatischen Opfer (λογικὴ θυσία) der Eucharistie. — In der Behandlung des Opfers (81—116) äußert sich leider wieder die oben kurz gekennzeichnete Verwechslung magischer und sakramentaler Religion; so wird die Messe zu einem halb magischen Akte, obwohl sie doch nichts anderes ist als die *repraesentatio* des Opfers Christi und damit das höchste pneumatische Opfer (s. Jb. 4 S. 37 ff.); im einzelnen schließt W. sich zu sehr G. P. Wetter an, dessen Konstruktionen wir bes. Jb. 3 Nr. 211 charakterisiert haben. 117—202 handeln über das Mysterium und seine Hauptzüge: Suchen nach Vereinigung, Einweihung, Vergeistigung. Auch hier steht neben viel Gutem vieles Problematische und Unsichere, ja Schiefe. So spricht W. 122 und 125 von einer „incarnation du dieu“ in den antiken Mysterien, obwohl dieser Begriff nur im Christentum sich in seinem eigentlichen Sinne findet; die Antike verwarf die Fleischwerdung eines Gottes! Auch steht keineswegs hinter allen Mysterien der Mythos eines sterbenden und wiederaufstehenden Gottes. 133: *quae uoce meliora sunt* ist gleich *κεκρυπτα λόγου*, also nicht = „trop précieuses pour être dites à haute voix“. *μύειν* heißt nicht „fermer“, sondern „sich schließen“. 139 ff.: Die Theorien Wetters sind wegen ihrer unsoliden Beweisführung sehr kritisch zu betrachten. — Paulus hat das christl. Mysterium nicht geschaffen; es bestand vor ihm. W. erkennt manche Besonderheiten der christlich-paulinischen Lehre an; so z. B. S. 144: „Ce mythe (?) renferme pourtant, comme donnée essentielle, centrale même, un fait historique, la mort du Christ sur la croix.“ Kurz vorher steht freilich: „le mythe par lequel il révèle à ses Eglises le fait de la rédemption divine, n'a pas besoin de données historiques!“ 155 A. 8: *in nomine* ist

die richtige Übersetzung von εἰς ὄνομα. 157: Die Darstellung der Entwicklung der Eucharistie ist nach der liberalen protestant. Auffassung und bes. Wetter gegeben; es ist nicht möglich, hier auf die Einzelheiten einzugehen. Justin M. z. B. bezeugt ausdrücklich die Einsetzungsworte in der Eucharistia (gegen S. 158); sein εὐχῆς λόγος ist keine „prière inspirée du Logos“ (S. 164). Clemens Alex. sagt nicht (165) *Quis dives salvetur* 23, 4: les espèces „exhalent un parfum pneumatique“; diese Worte stehen bei O. Casel, *Liturgie als Mysterienfeier*² S. 62, wo kurz vorher die Clemensstelle zitiert ist. ἀποκαίρειν (165) ist nicht = „faire apparaître“, sondern = ποιεῖν. Über den eigentlichen Sinn der echten Epiklese s. Jb. 4 S. 169 ff.; gerade die Epiklese ist ein klares Dokument der sakramentalen Idee des Urchristentums und nicht des „caractère spiritualiste du Mystère“, wobei „spiritualistisch“ im modernen Sinne genommen wird (167). 170: Justin gibt nicht das Ritual und die Texte, hält sich also an die Arkandisziplin, die damals schon bestand. Wohl ein lapsus calami liegt S. 201 vor: „Dans l'Eglise catholique, Grégoire VII, introduisit dans le culte la langue latine...“ Die 3. Stufe in der Verwirklichung des Kultzieles nennt W. „la Prière“ (groß geschrieben) und versteht darunter den kultischen Ausdruck der „prophetischen Frömmigkeit“, und zwar nicht nur das liturg. Gebet, sondern auch die andern Kultformen der „prophet. Religion“, auch das Sakrament „dans l'acception spiritualiste que lui attribue la piété prophétique“ (204)! Voraussetzungen der Prière sind: „le spiritualisme prophétique“ und „la prière individuelle“. Vorstufen des „kult. Gebetes“ finden sich „dans les cultes préliminaires, dans le Mystère oriental, dans le Sacrifice eucharistique de la messe, ainsi que dans les «Heures» des deux Eglises catholiques“. Aber seine eigentliche Sphäre ist „le service religieux du protestantisme“. Die „prophet. Frömmigkeit“ wird nach Soederblom und Heiler charakterisiert. Da sie aber eine Hypothese ist, die den Tatsachen nicht entspricht, so müssen wir naturgemäß das darauf errichtete Gebäude kritisch betrachten, so anregend auch die Darstellung W.s sein mag. Auf die Einzelheiten einzugehen, ist nicht möglich. — Das 3. Buch ist den „attitudes culturelles“ gewidmet: Anbetung und Erbauung. In den *Conclusions* betont W., daß das Problem des Kultes theoretisch unlösbar sei, daß es aber praktische Möglichkeiten gebe, und entwirft einen Plan, der sich im wesentlichen an die Prière hält, aber auch das nach W. Beste vom Mysterium und vom Opfer benutzt. — Wir glauben, daß die ideale Lösung des Kultproblems in dem Kulte der christl. Kirche schon gegeben ist, in besonderer Reinheit in dem Kulte der ersten drei christl. Jh. W. betont, trotz seines Strebens nach Vertiefung und Objektivierung des Kultes, das menschliche Element zu sehr; deshalb ist ihm bes. die göttliche Seite des Kultes, die sakramentale Idee, das christl. Mysterium und das eucharist. Opfer nicht voll aufgegangen; der Subjektivismus herrscht noch vor. Innerhalb der gegebenen Grenzen ist das Werk anregend; es ist auch wertvoll als Dokument des Suchens innerhalb des Protestantismus nach objektivieren, religiöseren Kultformen. — Eine kurze, klare Zusammenfassung gab W. selbst in der Rev. d'Hist. et de Philos. religieuses 5 (1925) 373—384. Speziell über *Le Culte Mystique* handelt er ebda 1924, als Sonderdruck: Cahiers de la Rev. d'hist. et de phil. rel. publiés par la Faculté du Théol. protestante de l'Université de Strasbourg Nr. 10 (Straßb.-Paris 1924). [1/3

P. L. Landsberg, *Probleme des Kultus* (Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie 4 [1925] 154—173). Ältestes Subjekt der Religion ist das Volk; dessen einzelne Gruppen vertreten im Kulte das ganze Volk. Bewahrer des Kultes sind die Älteren. Dem primitiven Kult steht schroff gegenüber das individuelle Gebet als „spätere und auch höhere Form religiöser Lebensäußerung“. Die Anfänge des relig. Individualismus liegen in der allmählichen Loslösung priesterlicher Funktionäre vom Volke, in den Mysterienkulten mit ihrer Vergottungslehre (Gegensatz: Staatskult), in der Philosophie. Die theistische Offenbarungsreligion verlangt Priestertum, Kult, Kirche. In der kathol. Kirche gibt es den Volkskult (Gemeindeandacht) und das individuelle Gebet. Der spezifische Gottesdienst der Kirche ist die Liturgie. „Eine Soziologie

der kirchlichen Liturgie hat nun die Aufgabe, die verschiedenen Formen dieser Repräsentation [durch die ein „Kultus der Kirche“ erst möglich wird] zu erforschen.“ Zunächst das Priestertum. „Soziologisch ist der katholische Priester zunächst ein Mensch, der die Verpflichtung auf sich genommen hat, unter Verzicht auf alle andern Einordnungen nur der Kirche und damit Gott zu dienen.“ Er wird deshalb als ehelos und als Befolger der evangelischen Räte geschildert. [Aber die Ehelosigkeit ist nicht unbedingt notwendig zum Priestertum, sondern positives Gesetz beim römisch-kath. Priestertum und aus dem Mönchtum übernommen; vollends die Beobachtung der evang. Räte macht den Mönch, nicht den Priester aus. Trotzdem bleibt richtig, daß der Priester in erster Linie der Kirche gehört. Nicht richtig ist es wieder, wenn als kirchl. Gruppen, denen der Pr. angehören kann, Gemeinde und Orden erscheinen; „dementsprechend finden wir Gemeindepriester und Ordenspriester“. Vielmehr ist der Mönch als solcher Laie; wird er Priester, so gehört er zur Hierarchie und kann als Hierarch eine Gemeinde leiten; er kann aber auch seine priesterlichen Befugnisse innerhalb der Mönchsgemeinde ausüben.] — Die Gemeinde im primitiven Sinne zersetzt sich immer mehr; vielleicht wird sich eine „geistige Diaspora“ herausbilden [so war etwa der Stand der urchristl. Gemeinde]. Die bisherige Gemeinde ist stark biologisch bestimmt. Die Gemeinde wird repräsentiert durch die Meßdiener; die Kirche in ihrer Ganzheit ist der Gemeinde gegenüber repräsentiert durch den Priester; ohne ihn würde die geistige Einheit der Kirche in Natureinheiten zerfallen. Er vollzieht das Mysterium, das „die tiefste, substantielle Einheit der Gemeindeglieder untereinander, wie mit der Gesamtkirche, grundlegen soll“. Die Priester sind untereinander ersetzbar wegen der Unpersönlichkeit der priesterlichen Gnade. — Stärkste Konzentration des kirchl. Lebens im Orden, einem durch den Geist geeinten „Bunde“. Im Benediktinerkloster „vermag der Gottesdienst der Kirche sich in viel vollerer Weise zu verwirklichen als im eigentlichen Gemeindegottesdienst. Eine religiöse Elite ist ausgewählt, nicht mehr eine Naturgruppe in eine religiöse Einheit nur nachträglich aufgenommen und hineingeformt...“ „Ihr Kultus kann und soll für die Weltgemeinden Vorbild werden.“ Die Sozialstruktur des Klosters wird in das liturg. Leben aufgenommen. [Nicht richtig ist, daß die Laienbrüder die „eigentliche Gemeinde“ sind; auch die Priester des Klosters sind, wenn sie nicht selbst fungieren, nur Mönche und als solche Gemeinde; die Laienbrüder sind nicht im eigentlichen Sinne Mönche; die „Vornehmheit“ des Mönches beruht auf seiner Stellung als Pneumatiker. Es hätte wohl noch schärfer gesagt werden können, daß heute, wo die Gemeinden weithin nicht zunächst auf dem Geiste beruhen, sondern auf natürlichen Gegebenheiten, der spezifisch kirchliche d. h. geistige Gottesdienst ideal nur noch in einer Mönchsgemeinde vollzogen werden kann; die urchristliche Gemeinde beruhte auch nur auf dem Geiste; im 4. Jh., als dies anders wurde, erhob sich das Mönchtum.] Der Sozialgeist der Lit. beruht auf der *ἀγάπη*, der primär auf Gott gerichteten Glaubensliebe, die aber auch die Menschen verbindet. Die Liturgie macht den einzelnen zum Gliede am Leibe Christi. In ihr herrscht vor das Sakrament und damit die physisch-mystische Auffassung der Erlösung. Der reale Abstand der menschlichen Person von der gleichfalls individuellen unendlichen göttlichen Person bleibt bestehen, ebenso der Unterschied der Menschen untereinander; keine Verschmelzung, aber freie Liebesgemeinschaft. „Der ‘mystische Leib der Kirche’ hat als geistiges Individuum auch lauter geistige Individuen zu Gliedern. Das Paulinische Bild des ‘Corpus Christi’ darf nicht übersteigert werden.“ — Der anregende Aufsatz bedarf natürlich weitgehender Ergänzungen. [4

Abt B. Durst O. S. B., *De characteribus sacramentalibus. Expositio methodologico-speculativa* (Rom 1924). Die Arbeit ist, obschon mit größter Sorgfalt durchgedacht, nicht in allen Teilen gleichwertig. Im positiven Teil dürfte wohl eine religionsgeschichtliche Darlegung über den „Charakter“ im antiken Mysterienwesen etc. ergänzend hinzutreten. Der spekulative Teil möchte illustrieren, „quo iure et quo sensu S. Thomas abneq̃ tres characteres dicat participationes quasdam sacer-

dotii Christi (S. Th. III, q. 63, a. 3 et a. 5) et deputationes ad cultum Dei secundum ritum christianae religionis (ibid., a. 2). Mit der vertretenen Fassung des Begriffes *cultus Dei* wird nicht jeder einverstanden sein können, ferner nicht mit der Anwendung und Auslegung der Stellen I Petr. 2, 9 und 5, die in einem volleren Sinne zu fassen sind, als ihnen in diesem Absatz *de sacerdotio in genere* zugewiesen wird, u. a. m. Vor allem aber nicht mit der Auffassung der Sakramente als einer *oblatio cultus Christi ut pretium gratiae*, die sich als grundlegend für die gesamten Ausführungen erweist, aber liturgisch unhaltbare Sätze, z. B. bezüglich der Taufe, im Gefolge hat.

U. B. [5]

Abt I. Herwegen O. S. B., *Sinn, Geist und Ziel der liturgischen Erneuerung* (Ber. d. Lit. Priestertag. Wien 1924, 1—16). Der Sinn der lit. Ern. ist es, die „Antwort zu sein auf das große Sehnen unserer Zeit nach dem Objektiven, Überpersönlichen, nach der Gemeinschaft. Die höchste und vollkommenste Gemeinschaft ist die Kirche, das wertvollste Objektive ist das Leben Gottes, an dem wir — als volle Persönlichkeiten — in den Mysterien der Kirche Anteil nehmen“. Diese dem Menschen zugewandte Seite der Liturgie ist nicht die wesentlichste. Wesentlicher ist, daß die Lit. den vollkommenen Kult darstellt, eben den, welchen Christus seinem Vater darbringe. Aber gerade dadurch führt die Lit. aus dem Egozentrischen in das Theozentrische. In der lit. Ern. ist lebendig „nicht der Geist eines volksfremden Esoterismus, sondern der weltumspannende Geist des *Corpus Christi mysticum*. Es ist nicht der Geist eines ästhetischen, genießenden Formenkultus, sondern ein Erfülltsein von opferfreudiger Hingabe an Gottes Leben, das sich in der Lit. auch als die ewige Schönheit offenbart. Es ist nicht der Geist eines blutarmen Historizismus, sondern der Wille zum Leben der lebendigen Lit., der sich aber schulen will an den Vätern unseres Glaubens und des christlichen Lebens. Es handelt sich nicht um eine welt- und lebensfremde Frömmigkeit, sondern um eine solche, die geeignet ist, das Leben des Kampfes und Leidens in christlichem Sinne zu gestalten und zu verklären.“ „Die lit. Ern. ist nicht Ziel, sondern Ausgang. Ihr Letztes ist die Erneuerung des christlichen Lebens zu der Gemeinschaft der Kirche.“ Die Ausführungen über die seelsorglichen Wege der lit. Ern., die den Schluß des Referates bilden, sind mit Belegen erweitert erschienen. (Vgl. unten Pastoralliturgik.) A. W. [6]

M. Pfliegler, *Liturgie und Persönlichkeit* (Ber. d. Lit. Priestertag. Wien 1924, 177—190). Oft im Anschluß an Gedanken Guardinis werden Wege gesucht, die Persönlichkeiten zu einem liturgischen, gemeinschaftlichen Leben zu wecken: Schöpferisches Mitleben in der Kirche. Ob die Zukunft neue lit. Formen bringen wird, ist m. E. eine Frage der Zukunft. Die lit. Formen haben mehr Zeitloses, als Pfl. annehmen möchte. Auf jeden Fall kann eine wesensgerechte Weiterbildung erst dann erfolgen, wenn das Wesen der Liturgie in der Kirche wieder lebendig wirkt.

A. W. [7]

Chr. Panfoeder O. S. B., *Das Persönliche in der Liturgie* (Liturgia I, 3, Mainz 1925). Will Ergänzung der beiden ersten Bändchen: *Christus unser Liturge* (vgl. Jb. 4 Nr. 18) und *Die Kirche als liturgische Gemeinschaft* (ebda 19) sein. Die Einleitung erörtert die Berechtigung des Persönlichen in der Liturgie. P. geht davon aus, daß Christus den Wert der Menschenseele, der Persönlichkeit gelehrt habe. Deshalb dürfe jedes Gotteskind beim Vollzug der Lit. sein Bestes, sein Seelenleben, seine Eigenart, seine Persönlichkeit einsetzen. Christus habe die Lit. des N. B. als eine Anbetung im Geiste bestimmt. Die Taufe bestimme er als ein Geborenwerden aus dem Geiste. Die Firmung sei ihm ein lebendiges Strömen des Geistes. Die Eucharistie könne nach ihm nur im Geiste erfaßt werden. Wenn P. im Anschluß daran sagt: „Das alles zeigt uns die Liturgie in der Vorstellung des Heilandes als eine Wirkung des Gottesgeistes, als wahre Tat des menschlichen Geistes, als ein Aufleuchten des Ich, als ein Offenbarwerden der menschlichen Persönlichkeit“ (5), — so wird hier ganz besonders der Mangel der Einleitung und auch der

ganzen Schrift deutlich: Es ist nicht geschieden zwischen Gottesgeist, von dem doch Christus an all den angeführten Stellen spricht, und dem Menschegeist, zwischen Gotteskind und Persönlichkeit. Ähnlich auch S. 8: „... die Liturgie (soll sein) eine wahre Geistestat, ein Werk des über dem Menschegeist befruchtend ruhenden Gottesgeistes, ein Wirken und Empfangen, ein Gebären und Geborenwerden, ein Säen und Ernten der menschlichen Persönlichkeit.“ Ebenso wenig wie über das Verhältnis von Gottesgeist und Persönlichkeit sagt Verf. Klares über das Verhältnis von Kirche und Gotteskind. — P. fordert für die lit. Frömmigkeit Einsetzung der drei Grundkräfte der Persönlichkeit: Natur, Geistigkeit, Individualität, aber keine einseitige Durchsetzung unter Verachtung des Fremden, Objektiven, Gemeinsamen. — Ausdruck des Persönlichen sind im lit. Ganzen die Gottesverehrung (als die Grundtugend der Lit.), das innere Gebet und die *devotio* (als die inneren Haupt-handlungen der Lit.), das liturg. Wort und Zeichen (als die äußeren Haupthandlungen der Lit.). Diese Fragen werden im Anschluß an die Auffassungen des hl. Thomas behandelt. — Das Persönliche in den einzelnen Teilen der Lit. (Sakrament, Gebet, Opfer). In diesem Abschnitt und in den Folgerungen stehen recht wertvolle Erkenntnisse über das Schöpferische, Mitschaffende der Persönlichkeit in der Lit.

A. W. [8]

E. Peterson, *Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis* (Zwischen den Zeiten 1925 H. 2 S. 141—153). Die Gnosis findet ihre Vollendung in der Theologia d. h. im Gotteslob nach Art der Engel. An höchster Stelle stehen die Cherubim und Seraphim, die vor Gott ihr Dreimalheilig singen. Den Engeln schließt sich der Mystiker an.

[9]

J. van Houtrijve O. S. B., *La Liturgie, exercice spirituel* (Cours et Conférences des Semaines Lit. III [Löwen 1925] 319—329). Geistliches und asketisches Leben des einzelnen können von der Lit. erfüllt sein. Dann treten sie heraus aus ihrer Isolierung, wie Benedikt es in dem Kapitel von der Quadragesima in seiner Mönchsregel zeigt. Insbesondere die Aszese ist uns dann nicht mehr auferlegt „d'une manière systématique, mais elle est réalisée par la prière et dans la prière“.

A. W. [10]

P. de Maes O. P., *De juiste verhouding der Liturgie tot het geestelijk leven* (Verslagsboek, Lit. Congr. Mecheln 1924, 267—280). Objektiv stehen Lit. und geistl. Leben sich gegenüber wie gegenseitige notwendige Ursachen; subjektiv ist die Lit. die Methode, das geistl. Leben zu vermehren. Dabei bleibt bestehen, daß Gott und nicht der Mensch Zentrum und Ziel der Lit. ist.

A. W. [11]

J. van Houtrijve O. S. B., *Liturgie en Geestelijk leven* (Verslagsboek, Lit. Congr. Mecheln 1924, 281—294). Die Förderung des geistlichen Lebens durch die Lit., abgesehen von den *ex opere operato* wirkenden Sakramenten.

A. W. [12]

L. v. Hertling S. J., *Gedanken zu einer Geschichte der katholischen Aszese* (St. d. Z. 55 [1925] 373—377). Die Bedeutung der Liturgiegesch., besonders insofern sie das Leben aus der Liturgie, die kultische Frömmigkeit, berücksichtigt, für eine Geschichte der Aszese ist nicht erkannt. — S. 376 ist richtig gesagt: „Gewiß fügen sich die jetzt so beliebten Monate: Josephsmonat, Mai, Herz-Jesu-Monat, Rosenkranz- und Allerseelenmonat, durchaus nicht organisch ins Kirchenjahr ein, ebenso die Herz-Jesu-Freitage und -Sonntage.“ Gegen den Verf. kann man doch behaupten, daß gerade durch diese Andachten das Mitleben des Volkes mit dem Kirchenjahr oft beeinträchtigt wird.

A. W. [13]

J. Leverdier, *Piété et discernement* (La Vie et les Arts lit. 11 [1924/25] 435—438). Ernste Mahnung, nicht über Andachten usw. oder sogar abergläubischen Praktiken heidnischer Art die kirchl. Liturgie, bes. die Messe, zu vernachlässigen.

[14]

G. Brom, *Katholiek* (Roermond 1924). In dieser Skizze des katholischen Menschen werden oft (zuweilen im Anschluß an Gedanken Guardinis) auch die Fragen des Kultus und der ihm entsprechenden Seelenhaltung berührt.

A. W. [15]

E. Peterson, *Was ist Theologie?* (Bonn 1925). Aus der geist- und mutvollen Rede heben wir einige Gedanken über die Allegorie heraus, weil sie für den Kult wichtig sind. Zu der Bibel gehören die Propheten d. h. Ausleger. Die Propheten des N. B. prophezeien aus der Vergangenheit; „daher gehört zu ihrer Exegese auch die allegorische Schriftauslegung wesentlich hinzu“. Heutzutage gibt es aber kaum mehr solche Propheten, dafür nur noch die „säkularisierte Form“: der Historiker. Die pneumatische Exegese gehört in den Kultus. — Diese Gedanken sind sehr zu beachten, weil man neuerdings die Textkritik sogar in die liturg. Allegorie hineintragen will! Gewiß könnten einige Stücke des Psalteriums eine Revision vertragen; aber man trage nicht philologische Kritik ohne weiteres in den ganz anders gearteten Bereich des Kultes. — S. 31 A. 21 wird gesagt, Dogma und Sakrament seien juristische Termini. Das stimmt doch nur z. T.; ursprünglich stammen sie aus Philosophie und Kultmystik, was nicht übersehen werden darf und die ganze Beurteilung ändert. [16]

Ch. Willi C. Ss. R., *Faux Mysticisme et faux Symbolisme dans les explications liturgiques*. § 3. *Le symbolisme des successeurs d'Amalaire* (Quest. Lit. et Par. 10 [1925] 41—46). Fortsetzung von ebda. 8 (1923) 48—54, 125—130, 188—196, charakterisiert kurz Remigius v. Auxerre, Odo v. Cambrai, Ivo v. Chartres, Isaak de Stella, Johann v. Avranches, Stephan v. Bauge, Rupert v. Deutz, Honorius v. Autun. [17]

J. H. Valkenier-Kips, *De Schonheid der Liturgie* (Hilversum 1925). Behandelt im Anschluß an Ecclesia orans I und III Ziel, Begriff, Mittel, Schönheit und Früchte der Liturgie. Die Schönheit äußert sich einmal in der Schönheit aller liturg. Akte, dann besonders in Messe und Kirchenjahr. [18]

[A.] J[asper], [M. B.] H[ellriegel], *Der Schlüssel zur Lösung der sozialen Frage* (Central-Blatt and Social Justice 18 [1925] 122—124, 158—160, 179) wird in der Rückkehr zur Idee des *corpus Christi mysticum* und dessen liturgischer Lebensäußerung gesehen. [19]

A. Stock O. S. B., *Können auch Laien „liturgisch“ beten?* (Seelsorger 1 [1925] 110—112). Gegen Priester und Liturgiker, die aus allzu juridischer Auffassung der Kirche und der Lit. die Laien vom „liturgischen“ Beten und Opfern ausschließen wollen, ist zu sagen: Öffentlicher Kult — insbesondere gehört dazu die L. — ist nur, der im Namen der Kirche von eigens dazu Beauftragten durch kirchlich eingesetzte Akte geschieht. „Liturgisch“ im juridischen Sinne können nur diese Personen beten. Dazu gehören außer dem Klerus bestimmte weibliche Ordensgenossenschaften; es können auch Laien deputiert werden. Besonders kann jeder Laie durch aktive Teilnahme an einem durch eine *persona deputata* konstituierten *cultus publicus* in dessen Gemeinschaft aufgenommen werden und dadurch liturgisch beten. Theologisch betrachtet ist das lit. Gebet noch viel eher jedem Laien möglich. Die Kirche als solche hat die Pflicht zum lit. Gebet; die Pflicht läßt sie erfüllen durch Beauftragte. Es steht aber nichts im Wege, daß ein Nicht-Beauftragter die Pflicht wieder selber erfüllt, ja er hat sogar ein Recht dazu. Beim *Officium divinum* sind theologisch alle Katholiken Liturgen, bei der Messe nur im Sinne des Mysten, nicht auch in dem des Mystagogen. [20]

A. Wurm, *Das Kirchenamt im Corpus Christi mysticum* (Seele 6 [1924] 267—274). Versucht die kirchenamtliche (papale und episkopale) Gewalt, vom Priesterlichen losgelöst betrachtet, als eine Funktion gewisser Glieder am Leibe Christi darzutun und zu verteidigen. Die Unterscheidung des Kirchenamtlichen und Priesterlichen mag zwar zunächst einige Schwierigkeiten beheben, wird aber dem Sachverhalt, zumal bei dem bischöflichen Amte, nicht ganz gerecht. Als Liturge ist der Bischof dem Teilorganismus des *Corpus Christi mysticum*, dem Bistum, gegenüber nicht Glied, sondern Haupt und Bräutigam, lebenezugend; seine kirchenamtlichen Funktionen aber sind so um die liturgischen geordnet, daß sie von deren lebenezugendem Charakter mitempfangen. Vgl. Nr. 141, Einleitung. [21]

C. van Crombrughe, *De Kerk beschouwd als mystiek lichaam van Christus* (Verslagsboek Lit. Congress Mechelen 1924, 53—66). Die Kirche als mystischer Leib Christi und die Vermittlung des in ihm lebendigen Lebens des pneumatischen Christus durch die Sakramente, insonderheit Taufe und Eucharistie. A. W. [22]

O. J. Mehl, *Vom Bau und Ausbau der Liturgie* (Gütersloh 1925). Gegen Heiler wird erklärt, daß eine evangelische Liturgie möglich sei, wenn man nur nicht das Abendmahl auslasse. Der christlichen Liturgie werde das Herz genommen nicht durch Verzicht auf den Opfercharakter der Messe, sondern nur durch den Verzicht auf das Abendmahl überhaupt. M. läßt den Namen Liturgie nur für die ev. Hauptgottesdienste gelten, in denen das „heilige *δρώμενον*“, das Abendmahl gefeiert wird. — Die Bedeutung der lit. Fragen für den Protestantismus. — In einem grundlegenden Teil entwickelt M. folgende lit. maßgebenden Voraussetzungen: In religiöser Hinsicht — die Gotteskindschaft, in konfessioneller — das Evangelium, in ökumenischer — die Weitherzigkeit, in ethischer — Wahrhaftigkeit, in ästhetischer — die Schönheit, in architektonischer — die Einheitlichkeit, in darstellender — die Symbolik, in psychologischer — die Anbetung. Beim Vergleichen mit dem kath. Gottesdienst zeigt M., wenn auch noch nicht das letzte, so doch sehr viel Verständnis. Der 2., darstellende Teil macht Vorschläge zum Ausbau der ev. Liturgie, die sich durch das Fehlen aller Willkürlichkeit und Zurückgehen auf die Tradition auszeichnen. A. W. [23]

K. Eger, *Wesen und Gestaltung des evangelischen Gottesdienstes* (Evangelischer Gottesdienst und kirchliche Kunst [Halle 1924] 6—24). Glaubt das Wesen ev. Gottesdienstes durch Vergleichung mit der kath. Form des Gottesdienstes erkennen zu können. Daß er sich dabei von Luthers Auffassungen über die „Mißbräuche“ kath. Gottesdienstes leiten läßt, statt von einer reineren und klareren Einsicht in das Wesen kath. Kultus, mag zwar für die Erkenntnis der ursprünglichen Idee des prot. Gottesdienstes der richtige Weg sein, bringt aber auch mit sich, daß die ganze Abhandlung, was das Katholische anbetrifft, voll von Unrichtigkeiten und Schiefheiten ist. So ist die Messe natürlich keine Wiederholung des Opfers von Golgotha, sondern seine Gegenwärtigsetzung im Mysterium, die der Kirche immer wieder die Früchte der Erlösung vermittelt. Nicht der Darbringungs-, sondern der Mysteriencharakter der Messe ist das Primäre. Und das Empfangen ist im kath. Gottesdienst mindestens ebenso stark betont wie im protestantischen. A. W. [24]

G. Mensching, *Evangelischer Gottesdienst. Ein Beitrag und Beispiel zu seiner Gestaltung* (Marburg 1924). Das Büchlein ist eigentlich eine Umsetzung Ottoscher Ideen in die evangelische Praxis. Da ev. Glaube nicht eine *opinio* sei, noch eine Art substantieller Heiligkeit, die man mechanisch gewinnen kann, sondern das Vertrauen, die innerliche Zustimmung zu der in Christo verheißenen Barmherzigkeit Gottes sei, und da das Wort, das vom Glauben ergriffen wird, keinen festen, garantierten Besitz des „Ganz anderen“, Gottes vermittele, sondern nur eine „Möglichkeit“ für Gottes Wirklichkeit sei, ergebe sich für den ev. Gottesdienst: er ist nicht intellektuell-moralischen Charakters, aber auch nicht eine notwendig-mechanisch wirkende Form (Ritus und heilige Formeln, die dem Gläubigen die substantielle Heiligkeitsqualität vermitteln), sondern er ist eine am Glauben zu findende Form, in die Gottes Geist sich ergießen kann, sie ist eine Möglichkeit für Gottes Wirklichkeit, nur eine Möglichkeit, aber eben doch eine Möglichkeit, die der Mensch bereiten kann. A. W. [25]

G. Mensching, *Der westdeutsche Kursus für Kultus und Musik* (Monatsschr. f. Pastoralh. 21 [1925] 53—57). Niebergall sprach über „Die gegenwärtigen Reformbestrebungen gemessen am Evangelium“. Kultus sei „Feier der Offenbarung göttlichen Gnadenwillens und Darstellung des Verkehrs der Gemeinde mit der Welt Gottes in Wort, Sakrament, Glaube und Gebet. Die evangelische Kultentwicklung ist beherrscht vom kath. Kultus in der Form von Gegensatz und Angleichung. Die

Reformbestrebungen erwachsen aus der Kritik an den kath. Elementen im ev. Gottesdienst einerseits und an den Auswüchsen eines extremen, formlosen Luthertums andererseits“. Als letztes glaubt N. eine erneute Schätzung der Predigt und endgültige Überwindung des kath. Kultus erwarten zu dürfen. Elsässer sprach über das ev. „Kultgebäude“. Die „ev. Kirche habe keinen Anspruch darauf, einen selbständigen kirchlichen Stil zu schaffen, da sie ihre Stellung als primärer Kultusträger verloren habe. Sie kann aber ein Raumideal haben und verfolgen, und das ist für die ev. Kirche der Gemeinderaum im Unterschiede von dem auf die sakrale Stätte gerichteten Raum der kath. Kirche. Die zum Hören des Wortes versammelte Gemeinde ist entscheidend für das Raumideal der ev. Kirche. Demgemäß ist der eigentliche Predigtraum zu trennen von einem kleineren Raum für sakramentale Feiern“. — Gottesdienstl. Probleme: Es wird die Forderung einer *ecclesiola liturgica in ecclesia* erhoben, wo die Momente stiller Anbetung für die darnach Verlangenden zum Ausdruck kommen. Die Lit. wird ein Gegengewicht sein gegen die so hohen und selten zu erfüllenden Anforderungen der ev. Predigt. — Statt Niebergalls Definition des Kultus (Darstellung) sage man besser, er sei Möglichkeit und Rahmen für die Gegenwartwerdung Gottes im Geist. — Es gehört zum Wesen des ev. Gottesdienstes, daß er stets in Gefahr steht, abzusinken in die Gefahr des Unevangelischen. Das ist zu zeigen an drei Momenten: Die Form hat die Tendenz, universale und absolute Geltung zu beanspruchen, der ganze Gottesdienst steht stets in Gefahr, als stets abgeschlossene, sinnerfüllte Größe angesehen zu werden, als fertiger Besitz statt als immer neue Aufgabe, deren Erfüllung immer neu von Gott abhängt. — Das geistige Kommen Gottes bedeutet, daß er zu unseren Herzen, nicht zu unseren Sinnen kommt. Farben und Formen sind uns nur zur Hilfe und Vorbereitung im Sinne des Offenseins für Gott, wohlgemerkt: Vorbereitung für uns, nicht für Gott.

A. W. [26]

O. Goehling, *Feiernde Gemeinde* (Bln-Steglitz 1925), gibt durch gesammelte kleine Abhandlungen sehr vieler Autoren aus allen Lagern und zahlreiche Entwürfe ein anschauliches Bild von den lit. Bestrebungen bei den Protestanten, läßt aber auch deutlich erkennen, wie erschreckend der Sinn für das Wesen wahrer Liturgie dort geschwunden ist. Ein Programm ist noch keine Liturgie. Ohne Anknüpfen an die altkirchliche Tradition Neben Gottesdienste auszusinnen führt nicht weiter. In den einleitenden Aufsätzen finden sich jedoch einige anregende Gedanken für eine spekulative Erfassung des Kultus.

A. W. [27]

A. Meyer, *Der Wechselgesang im evangelischen Gemeindegottesdienst* (Stuttgart 1924). Das Wesen des ev. Gottesdienstes wird bestimmt als Darstellung des Glaubenserlebnisses, das seinen Ausdruck in der Anbetung sucht, an welcher die ganze Gemeinde sich beteiligt. Die Predigt sei an sich noch kein Gottesdienst, weil das Glaubensbewußtsein als ein zu weckendes noch keinen Ausdruck in allgemeiner Anbetung finden könne. Und darum dürften Gebet und Gesang nicht zum Anhängsel der Predigt werden, sondern müßten eine dominierende Stellung im Gottesdienst einnehmen. Speziell der Gesang erreiche das vom Wesen des ev. Gottesdienstes geforderte Ziel, wenn er als Wechselgesang gestattet werde.

A. W. [28]

W. Görnandt, *Zur „Polarität“ unserer Gottesdienste* (Monatsschr. f. Gottesd. u. kirchl. Kunst 30 [1925] 4—9), sieht das (im lutherischen Gottesdienst erreichte) Ideal des Gottesdienstes in der vollkommenen Gleichspannung zwischen Anbetung und Erbauung.

A. W. [29]

Fr. Doldinger, *Brot und Wein* (Xristus aller Erde 13, Stuttgart 1925). Vgl. das zu Bock-Meyer (Nr. 108) Gesagte. Hier ist u. a. der Ritus der „Menschenweihandlung“ behandelt, die mit Liturgie im christl. Sinne nichts zu tun hat. A. W. [30]

A. Hammenstede O. S. B., *Liturgische Bewegung und Kirchenkunst* (Tagungsbericht d. IV. Tagung f. chr. Kunst. Freiburg [1924] 19—29). Die Lit. gibt der

Kunst das ihr verwandte Mysterium. Der Dank der Kunst an die Kirche: Bejahung, dann aber Verklärung, Typisierung des Natürlichen; sie führt in Art eines Sakramentale zum Überirdischen, ist allgemeingültig, christozentrisch. A. W. [31]

I. van Aeken, *Christozentrische Kirchenkunst* (ebda 29—36) entwickelt mit Bezugnahme auf neuere Einwendungen den wesentlichen Inhalt des gleichnamigen Jb. 2 Nr. 2 a notierten Werkes.

Eine Diskussion über die beiden Referate im Tagungsbericht 36—43. A. W. [32]

L. Birchler, *Gnadenbilder* (Jb. d. Renaissance [1924] 26—34). Christl. Kunst, insbes. die kultische, erstrebt nicht Individuelles, sondern Typisches. Ein Beispiel sind die Ikonen und Gnadenbilder, die sich durch monumental-summarische Formen auszeichnen. A. W. [33]

J. Schümmer, *Die Liturgie als Gegenstand wissenschaftlicher Arbeit* (Virilliter age. Von Geist und Leben der Seelsorge. Festschr. d. Vereins kath. Theologen Alkuinia Bonn-Aachen [1925] 40—55). Nach einer kurzen Charakteristik der historischen und systematischen Liturgiewissenschaft und ihrer Aufgaben wird Alkuin als Führer auf dem Gebiet der Liturgiewissenschaft geschildert. A. W. [34]

II. Geschichte der liturgischen Studien.

John G. Vance and **J. W. Fortescue**, *Adrian Fortescue, a Memoir* (Lond. 1924). Vgl. Jb. 3 Nr. 24. A. F. † 11. II. 1923. Schrieb u. a. mehrere lit. Werke, die geistreich und anregend sind, aber die letzte Reife der Wissenschaft vermissen lassen, so: *The Liturgy of St. John Chrysostom* (1908); *The Mass, a Study of the Roman Liturgy* (1912); *The Holy Week Book* (1916); *The Ceremonies of the Roman Rite* (3 1920); *How to pronounce Latin* (1918); *The vestments of the Roman Rite* (1912). [35]

D. Buenner, *Un ouvrier de la renaissance liturgique, le Chanoine Ulysse Chevalier. Bibliographie liturgique du Ch. U. Ch.* (La Vie et les Arts lit. 10 [1923/24] 486—490). Gibt als Ergänzung zu Jb. 4 Nr. 44 eine Bibl. in 51 Nummern. [36]

Jos. Bocian, *De Praelato Isidoro Dolnyzkyi, patre spirituali, liturgista, melodo* (Bohoslovica 2 [1924] 118—195; Lemberg, ruthenisch geschrieben). Isid. Dolnyzkyi, geb. am 21. II. 1830, † 22. III. 1924, studierte im griechischen Kolleg in Rom und war dort 20 Jahre lang Professor der Liturgie, dann bis zum J. 1917 Spiritual im Seminar in Lemberg. Er gab 1894 einen *Liber Cantus ecclesiastici* heraus, 1899 das Typikon, 1907 ein *Manuale Caeremoniarum*. Seine *Instructiones de SS. Ritibus ecclesiae graecae catholicae* erschienen 1900 in 6. Auflage. Ebenso verfaßte er 15 kirchliche Offizien nach altgriechischen Vorbildern. H. H. [37]

III. Praktische Textausgaben; Handbücher; Nachschlagewerke.

Die heilige Schrift des Alten Bundes, nach dem Grundtext übersetzt von Paul Riefler. I. Bd. *Geschichtliche Bücher*. II. Bd. *Weisheitsbücher, Psalmen, Propheten* (Mainz 1924). Eine prächtige Ausgabe der hl. Schriften in ausgezeichneter, wissenschaftlich fundierter Übersetzung, gutem Deutsch und schöner Ausstattung. Es ist ein Genuß, das A. T. in dieser Form zu lesen. Freilich wird man nie vergessen müssen, wieviel auch in der Übersetzung auf Hypothesen beruht. Der Liturgiker wird außerdem immer die LXX und die Vulgata dazunehmen müssen, da die liturg. Verwendung auf deren Wortlaut zurückgeht. — Am Schluß kurze Anmerkungen. [38]

Missale Romanum ex Decreto Ss. Concilii Tridentini restitutum, S. Pii V Pontificis Maximi jussu editum, aliorum pontificum cura recognitum, a Pio X reformatum et SSmi. D. N. Benedicti XV auctoritate vulgatum. Editio XI juxta typicam

Vaticanam (Ratisbonae 1925). In der bekannten, vorzüglichen Ausstattung des Pustetschen Verlags, Ausgabe in 18°. Im Anhang die *Cantus ad libitum*. Eingehftet werden können die Proprien deutscher und zahlreicher ausländischer Diözesen, ferner verschiedene Ordensproprien. — Vielleicht würde es sich empfehlen, anstatt der an sich ja trefflichen Bilder Schmalzls eine monumentalere, der Liturgie mehr entsprechende künstlerische Ausstattung anzustreben. [39]

A. Schott O. S. B., *Das Meßbuch der heiligen Kirche lateinisch und deutsch mit liturgischen Erklärungen. Vollständige Neubearbeitung...* hg. von Pius Bihlmeyer O. S. B. 26. Aufl. (Freib. i. Br. [1924]). Zu dieser Ausgabe ist im wesentlichen dasselbe zu bemerken wie zu dem *Sonntagsmeßbuch* (Jb. 4 Nr. 54). Das von P. Bihlmeyer vorbereitete neue Missale wird hoffentlich diese Wünsche erfüllen. [40]

J. Kramp S. J., *Missa. Für den gemeinsamen Gebrauch bearbeitet* (Regensb. 2 1925). Vgl. Jb. 4 Nr. 59. Weggefallen ist in der neuen Aufl. leider der Opfergang. Hinzugekommen sind die Danksagungsgebete des Röm. Missale. A. W. [41]

[**U. Bomm** O. S. B.] *Das neue Leben. Die Taufe eines Erwachsenen* (Lit. Volksbüchlein IX [Freib. i. B. 1925]). Übersetzung und Erklärung in einer Art von mystagogischer Katechese. A. W. [42]

J. B. H., *Die Taufe* (Sterne des Glücks u. d. Freude 5 [Mchn. 1925]). Eine Übersetzung des Ritus der Kindertaufe. Vorausgeschickt sind volkstümlich-einfache Erklärungen geschichtlicher und apologetisch-praktischer Art. U. B. [43]

[**A. Wintersig** O. S. B.] *Die heilige Firmung* (Liturg. Volksbüchlein X [Freib. i. Br. 1925]). Die Bedeutung der F. als des Sakramentes der Vollendung wird dargestellt, die Gebete sind übersetzt und die Handlungen im einzelnen erklärt. Eingeschoben ist eine Übersetzung der Weihepräfatation für das hl. Chrisma. U. B. [44]

R. Guardini, *Von der Segnung und Weihe der Jungfrauen* (Schildgenossen 5 [1925] 130—147). Übersetzung des ganzen Formulars der *Consecratio Virginum* des Röm. Pontificale. In Einzelheiten dürfte sich größere Genauigkeit erzielen lassen. *In albis Paschalibus* heißt nicht: Am Weißen Sonntag. A. W. [45]

H. J. B., *Die kirchliche Vorsegnung der Mütter* (Sterne des Glücks und der Freude 1 Mchn. 1920). Ders., *Die Brautmesse* (ebda 3 Mchn. 1921). Die Heftchen bieten Übersetzungen in volkstümlicher Art. Die beigelegten Erklärungen bleiben allerdings im wesentlichen durchaus an der Oberfläche, in Heft 3 gehen sie über rubrizistische und rechtliche Angaben nicht hinaus. Daß es sich auch anders machen läßt, zeigen die Liturg. Volksbüchlein der Abtei Maria Laach (Freiburg). Es sei hier besonders auf das Büchlein *Mutter und Kind* (Heft 5 der Sammlung) hingewiesen. U. B. [46/47]

J. Weiger, *Liturgisches Totenbuch* (Mainz 1924). Die gesamte Totenliturgie in guter deutscher Übertragung. A. W. [48]

K. J. Merk, *Die Totenmesse mit dem „Libera“* (Stuttgart 1924). Text und Übersetzung mit geschichtlicher Einleitung und eingeschobenen Erläuterungen, die gut, aber nicht immer ausreichend sind. Man lese z. B. S. 45: „Im 11. Jahrhundert bemerkt die Ordensregel des hl. Benedikt, es solle die Zahl „Elf“ [bei den Orationen] nicht überschritten werden.“ Die Angleichung der Totenliturgie an die Karliturgie wird wohl zu stark betont: „Wie die Liturgie der drei (!) letzten Tage der Karwoche seit alters dem im Grabe ruhenden Herrn gilt und namentlich am Karfreitag den ausgeprägten Charakter der Trauer hat, so auch die Liturgie der Requiemsmesse. Sie lehnt sich völlig (!) an jene an“ (S. 6). [49]

[**A. Stock** O. S. B.] *Das christliche Mahl* (Lit. Volksbüchlein XII [Freib. i. Br. 1924]). Das lit. Tischgebet für alle Zeiten des Jahres nach dem Röm. und Mon. Brevier, sowie die Speisesegnungen des Rituale und Missale in Übersetzung und mit kurzer Erklärung. A. W. [50]

Die Komplet lateinisch und deutsch nach dem Römischen und Monastischen Brevier (Lit. Volksbüchlein hg. von der Abtei Maria Laach Heft 13, Freib. i. Br. 1925). In die treffliche Bearbeitung teilten sich Th. Michels und A. Wintersig O. S. B. und G. Hasenkamp. [50 a]

[B. Krümmel O. S. B.] *Hof und Feld. Ein Büchlein für Landleute und Winzer* (Lit. Volksbüchlein XI [Freib. i. Br. 1924]). Die Segnungen über Gebäude, Geräte, Tiere usw. des Hofes, über Saat und Ernte, deutsch mit Erklärungen. A. W. [51]

A. Nobel, *Mit der Kirche leben. Gebete der Kirche den Tag hindurch* (Aachen 1924). Morgen-, Meß-, Tisch-, Abend- und Nachtgebet aus der Liturgie praktisch zusammengestellt und übertragen. A. W. [52]

J. Weiger, *Liturgisches Wochenbuch* (Mainz 1925). Enthält in wertvollen Übertragungen alle Votivmessen des *Missale Romanum*, die *orationes diversae* und ergänzt dadurch wertvoll die Laienmeßbücher. Weiter Prim und Komplet nach dem Röm. Brevier für alle Tage der Woche, Sterbe-, Tisch-, Reisegebete usw. Wertvoll und der Liturgie entsprechend ist es, daß die Psalmen nach der Vulgata und nicht nach dem Urtext gegeben sind. Über die Gefahr einer Verdrängung des eigentlichen Kirchenjahres im Mitleben der Gläubigen durch diese Votivmessensammlungen vgl. Jb. 4 Nr. 61. A. W. [53]

[J. Spörl] *In Gottes Namen fahren wir! Ein geistlich Weggeleit* (Sankt-Jürg-Werkbücher 3, München 1925). Enthält tägliche Gebete im Anschluß an die Liturgie und ein Formular für die *Missa recitata*. A. W. [54]

Ath. Wintersig O. S. B., *Die Väterlesungen des Breviers, übersetzt, erweitert und kurz erklärt. I. Abt. Winterteil. Mit einer Einführung* (Eccl. or. hg. v. I. Herwegen Bd. XIII, Freib. i. Br. 1925). Es war ein glücklicher Gedanke, die Väterlesungen des Breviers (mit Recht sind die späteren Schriftsteller, weil etwas aus dem Rahmen fallend, weggelassen) so herauszugeben, daß die oft allzu dürftigen Ausschnitte durch den Kontext ergänzt wurden. Dadurch wird die Lesung oft erst fruchtbar. Die Einführung gibt zuerst einen kurzen Überblick über die Geschichte der Väterlesung im abendländischen Stundengebet (vgl. noch etwa die Leseordnung von St. Peter zu Rom im 7. Jh. nach dem Cod. Vat. Pal. 277 ff. 92^v—93^v, wo es heißt: *tractatus uero sci Hieronymi, Ambrosi, ceterorum patrum, prout ordo poscit, leguntur*). Die hervorragendsten Väter werden kurz und trefflich charakterisiert. Die Übersetzung ist gut. Auf einige Kleinigkeiten mache ich aufmerksam. S. 50 *Disce uirginem* eqs. heißt besser: „Lerne sie als eine Jungfrau kennen an ihren Sitten, ihrer Zurückhaltung, an ihrer Rede, an dem Mysterium“ (das mit ihr geschieht). S. 66: „daß Jesus der Herr ist...“ S. 73: *scriptura quod factum non sit ostendit* bedeutet eher: „die Schrift beweist, daß dies nicht geschah“. S. 88: *trabea carnis* ist genauer zu übersetzen. S. 104: *persecutionis pruina decoxit* „der Reif der Verfolgung hat welken lassen“. S. 114 N. 1 entspricht nicht ganz dem Text. Zu S. 197 N. 6: An sich ist es doch wohl eine größere Ehre, durch den Herrn selbst eine Nachricht zu erhalten als durch einen Boten; aber einem solchen zu gehorchen ist größeres *meritum*. Die Notiz zu S. 291 (III) ist nach Jb. 3 Nr. 278 zu berichtigen. [55]

Liturgische Volksbücher. *The Missal. Compiled by lawful authority from the Missale Romanum.* Ninth impression (fourth Edition), revised and enlarged, with a preface by Dr. Adrian Fortescue. *The small Missal.* Kurze Zusammenfassung alles dessen, was der kathol. Christ wissen muß; Auswahl von Gebeten zu allgemeinem Gebrauch, das Ordinarium Missae mit dem Proprium für die Sonn- und Festtage, Sonntagsvesper, Komplet, Hymnen der Vesper, Segensandachten usw. *The Day Hours of the Church.* Vollständiger lat. und engl. Text der *Horae Diurnae*. *The Layfolk's Ritual.* Text und Übersetzung der Riten, an denen jeder Katholik teilnehmen kann: Taufe, Beicht, Kommunion, Firmung, Ehe (Brautmesse), hl. Ölung, Commendatio animae, Begräbnis von Erwachsenen und Kindern, Requiemsmesse

usw. Mit einer historischen Einleitung von Abt Ferdinand Cabrol O.S.B. *The Vesperal*: Vesper und Komplet für alle Tage des Jahres, mit englischer Übersetzung. *The Prymer*: Das Officium parvum B. M. V., Totenoffizium, Litaneien, Tischgebet, Bußpsalmen, Auswahl von Hymnen und Sequenzen. Mit geschichtl. Einleitung von Herbert Thurston S. J. *The Little Office of the Blessed Virgin*: Das Officium parvum lateinisch und englisch. *The Burial Service, The Burial of Infants and the Mass for the Dead*: Begräbnisritus und Requiemsmesse. *The Order and Canon of the Mass*: Das Ordinarium Missae lateinisch und englisch, mit Einleitung von Abt Cabrol O.S.B. *The Rite of Marriage, the Nuptial Mass and Blessing*: Ritus der Eheschließung, Brautmesse und -segn. Mit Belehrung über die Bedeutung des Sakramentes von Bischof Butt. *The Roman Martyrology, with the Supplements for the Servite, Carmelite and Franciscan Orders and for the Society of Jesus*. — *The Office of the Most Holy Sacrament*: Offizium und Messe von Corpus Christi lat. und engl. *The Holy Week Book*: Karwochenbuch mit Noten, lat. und engl., mit Einleitung von Adr. Fortescue und Bemerkungen über die Psalmodie von W. Vowles. *The Missal for Sunday Use*: Lat. und engl. Text der Sonn- und Festtagsmessen mit Sonntagsvesper und Komplet. Mit Illustrationen v. Gabriel Pippet. F. X. Lasance, *The Missal for every day* (New York 1924). Engl. Übersetzung des Missale mit Rubrikenerklärung. *The Vesperal containing the Offices of Vespers and Compline for every day in the year according to the use of the Roman Church* (New York 1924). *Misal Cotidiano* per F. T. D. (Barcelona 1923) mit Belehrungen und erbaulichen Reflexionen. Joseph O. Pascual, *La Santa Missa. Exposicio doctrinal teorico-practica d'un nou metode* (Barcelona 1924). *Small Missal, containing Proper of Mass for all sundays and principal feasts of year, rite of benediction, vespers and compline for sundays* (New York-Cincinnati 1924). *Hymns of Breviary and Missal edited with introduction and notes by the Rev. Matthew Britt O.S.B.* (New York 1924). *Hymns for Liturgy, translated by the Rev. John Fitzpatrick O.M.I.* (New York 1924). H. H. [56/76

St. Stephan, *De elementis Liturgiae christianae* (Regensburg 1924). Übersetzung der Jb. 3 Nr. 3 angezeigten Schrift. A. W. [77

C. Callewaert, *Liturgicae Institutiones I. De sacra Liturgia universim* (Brügge² 1925). Der erste Traktat des auf 5 Bde berechneten Werkes erscheint in 2., verb. Aufl., bevor noch die übrigen Traktate, welche die Liturgie des Breviers, Missale, Rituale und des Kirchenjahres, m. a. W. die ganze priesterliche Liturgie ohne die bischöfliche umfassen sollen, erschienen sind. Caput I: *Definitio Liturgiae analytice statuitur. Liturgia est cultus publicus ab Ecclesia quoad exercitium ordinatus, seu ordinatio ecclesiastica exercitii cultus publici*. C. will mit dieser Definition die Mitte halten zwischen denjenigen, die in der Liturgie nur *partem mere sensibilem, caeremonialem et decorativum cultus catholici* sehen, und denjenigen, die sie mit *cultus Ecclesiae* (ohne die Beifügung *externus*) gleichsetzen und die kultischen Akte auch als Heilsakte, als realmystische Vorgänge betrachten. Letztere Ansicht will C. aber nur von der Lit. im weiteren Sinne gelten lassen, weil sonst das traditionelle System der theologischen Wissenschaften gestört werde. Hier wird schon der grundlegende Mangel der beiden systematischen Einleitungskapitel sichtbar: C. geht aus von dem System der traditionellen Theologie und schreitet vor mit ihrer Methode, statt auszugehen von der Gegebenheit der Liturgie und ihrer wesentlichen Stellung im Ganzen des christlichen Lebens. Bes. das 2. Kap.: *Enucleatur notio cultus liturgici* erreicht dadurch nicht die organische Einheitlichkeit, die es brauchte, um ganz zu befriedigen. So genügt z. B. der Begriff *cultus* in der üblichen Begrenzung durchaus nicht, um die Tatsache des christlichen Kultes auszudrücken. Zum mindesten ergänzend muß hinzutreten der Begriff *mysterium*. Von ihm aus wäre dann auch die Rolle der Kirche als des *Corpus Christi mysticum* wesentlicher zu nehmen. Das *Corpus Christi mysticum* ist nicht nur ein *unum morale*, durch eine *unio realis*

sed ordinis intentionalis, quatenus cognitum et amatum est in cognoscente et amante, sondern ein physischer Organismus, der durch die ontische Erfüllung mit dem Leben Christi besteht. Die Liturgie ist Kultus als *honor Dei cum submissione*, insofern im Mysterium der *cultus Christi* zum *cultus Ecclesiae* wird. Mysterium müßte also als der umfassendere und konstitutivere Begriff mehr und zwar in erster Linie berücksichtigt werden. (Vgl. zu diesen Fragen O. Casel in Theol. Rev. 1925, Heft 1.) Im übrigen enthält dieser Teil sehr viele ausgezeichnete Darlegungen mit reichen Belegen. Auf seinem eigensten Gebiete aber zeigt sich C. erst im 3. Kap., das einen sehr klaren, sachlichen und chronologischen Abriß der Liturgiegeschichte (insbes. der röm.) gibt, die alle Dokumente der Lit. und die ganze wesentliche Literatur angibt und damit auch einen Überblick über die Geschichte der lit. Studien vermittelt. Zu bedauern ist dabei, daß die Ergebnisse des Vergleichs christlichen Kultes mit antikem Mysterienkult nicht verwertet werden. Kap. 4 spricht zunächst über die juristischen Quellen der heutigen röm. Lit. Dabei wird die lit. Gesetzgebung durch Papst und Bischöfe, durch die liturgischen Bücher und die Dekrete der Ritenkongregation behandelt, sowie deren jeweilige Verbindlichkeit bes. gegenüber der lit. Gewohnheit. In dem Abschnitt über die literarischen Quellen der Lit. untersucht C. die Grundsätze, nach denen Schrift und Väter in der Lit. verwandt und zu den einzelnen Offizien zusammengestellt wurden. Wegen Kap. 3 und 4 nimmt C.s Werk unter den wissenschaftlichen Handbüchern der Liturgik die erste Stelle ein. Die Fragen nach der Liturgik als Wissenschaft, ihrer Einteilung und Methode, sind Jb. f. Liturgiewissenschaft 1 (1921) 97 ff. und 4 (1924) 153 ff. gegenüber C. doch etwas weitergeführt worden. Daß C. seine davon abweichende Auffassung festhält, hängt zusammen mit seiner anderen Definition.

A. W. [78]

Tuker M. A. R., *The Liturgy in Rome* (Lnd. 1925). Bedeutend vermehrte Ausgabe eines zuerst 1897 erschienenen Handbuches, das hauptsächlich für englische Rompilger und Reisende bestimmt ist und sie in Kürze mit den Zeremonien der Ewigen Stadt bekannt machen soll. Dies Pilgerbuch enthält, was einen zunächst überrascht, auch das Ordinarium Missae lateinisch und englisch mit einem Kommentar, der u. a. auch einige geistreiche Beobachtungen bietet. Man findet darin auch eine Menge von Belehrungen über die verschiedensten Riten, Andachten, Zeremonien, bes. auch die der Karwoche. Nicht allzu methodisch, aber auf guter Kenntnis beruhend.

L. G. [79]

Anton de Waal, *Rompilger. Wegweiser zu den Heiligtümern und Sehenswürdigkeiten der ewigen Stadt sowie der bedeutendsten Städte Italiens*. 10. Aufl., neu bearb. von J. P. Kirsch (Freib. i. Br. [1925]). Der Name des neuen Herausgebers bürgt für die vortreffliche Ergänzung des *Rompilgers*. Die bis Ende 1924 gemachten hochwichtigen Entdeckungen sind berücksichtigt; auch sonst sind wertvolle Erweiterungen eingefügt. Bei Besprechung der Kirchen Roms werden auch die liturg. Feierlichkeiten besprochen.

[79 a]

Alb. Sleumer, *Kirchenlateinisches Wörterbuch. Ausführliches Wörterverzeichnis zum Römischen Missale, Breviarium, Rituale, Graduale, Pontificale, Caeremoniale, Martyrologium, sowie zur Vulgata und zum Codex juris canonici; desgleichen zu den Proprien der Bistümer Deutschlands, Österreichs, Ungarns, Luxemburgs, der Schweiz und zahlreicher kirchlicher Orden und Kongregationen*. 2., sehr verm. Aufl. des *Liturgischen Lexikons* unter Mitarbeit von J. Schmid hg. von Sl. (Limburg a. d. Lahn 1926). Das Buch verfolgt zunächst praktische Zwecke und wird für diese sehr dienlich sein, da es schnell und zuverlässig belehrt. In manchen Fällen hätten die neueren Untersuchungen, die u. a. auch in unserem Jb. erschienen sind, berücksichtigt werden müssen; man vgl. z. B. *deuotio, rationabilis* usw. In einer vorausgeschickten Abhandlung *Anleitung zur richtigen Aussprache des Lateins* gibt B. Rötter einen guten Überblick über die diesbezgl. Ergebnisse der Wissenschaft mit praktischen Fingerzeigen. Dieselbe Abb. erschien auch eigens,

bereichert durch eine ausführliche Darlegung über die assibilierende Aussprache des *c* vor *e, i* usw. und *ti*. R. tritt entschieden für die klass. Aussprache ein: **B. Rötter**, *Die Aussprache des Lateinischen* (Limburg a. d. Lahn 1925). [80]

Dictionnaire pratique des connaissances religieuses publié sous la direction de **J. Bricout**. 1. und 2. Lieferung: Aaron-Athènes (Paris, Letouzey 1925). Auch liturg. Themen, meist von Paris und Bricout behandelt. [81]

IV. Zusammenfassende Behandlung einzelner Gegenstände.

J.-B. Thibaut, *La Liturgie Romaine* (Paris 1924) vereinigt 4 Aufsätze: *La liturgie primitive et le grand Hallel; la liturgie romaine grecque d'après S. Justin et S. Hippolyte; la liturgie romano-africaine; la liturgie romaine latine*. Es sind Stücke aus einem vorbereiteten Werke: *La Constitution et la généalogie des liturgies chrétiennes*. Nach einer Bespr. von A. W(ilmart) (*La Vie et les Arts* lit. 11 [1924/25] 428) ist das Werk beachtenswert, aber in vielem „recht persönlich“. Das ganze Werk muß abgewartet werden. [82]

L. Krebs, *Der Gebrauch der Volkssprache in der Liturgie* (Der Seelsorger 1 [1925] 184—190). Im MA ist die Volkssprache in der Lit. bei all den Fällen verwandt worden, in denen der der lat. Sprache unkundige Empfänger auf Fragen des Liturgen zu antworten hatte. Darüber hinausgehende Verwendung der Volkssprache in der Lit. hat die Kirche abgelehnt, weil sonst leicht dogmatische Irrtümer in die Texte geraten könnten, weiter wegen des Mysteriencharakters des Kultus: *ne fidei nostrae mysteria quotidie communi sermone circumferentur* (Trid.). Die heutige Praxis nach den Diözesanritualien Deutschlands und Österreichs. — In Schlußfolgerungen wird für einige Gebete des Rituals die deutsche Wiederholung nach dem lat. Beten vorgeschlagen. Man soll im übrigen dem Volke Übersetzungen an die Hand geben. A. W. [83]

J. Vajs, *De liturgia palaeoslavica ritus occidentalis* (Acta IV Conventus Velehradensis, Olomucii 1925, 203 f.). Das Privileg, bei der Liturgie die altslav. Sprache zu verwenden, ist enthalten in einem Schreiben Johannes' VIII. vom J. 880 an Herzog Svatopluk: *Nec sanae fidei uel doctrinae aliquid obstat siue missas in eadem slavica lingua canere siue sacrum euangelium uel lectiones diuinas noui et ueteris testamenti bene translatas et interpretatas legere aut alia horarum officia omnia psallere*. Daß auch das neueste Recht nicht gegen dieses Privileg ist, will Vajs aus der Approbation, die Benedikt XV. der neuen Ausgabe des Breviers nach dem Ritus von Bracara erteilt hat, beweisen; darin wird erklärt, daß die Päpste, solange nur die Einheit des Glaubens mit dem Apost. Stuhl bewahrt wird, die alten Riten nicht nur nicht verwerfen, sondern im Gegenteil wünschen, dieselben möchten erhalten bleiben und ausgeübt werden in allem, was nicht den vom Apost. Stuhl getroffenen Abänderungen widerspricht. H. H. [84]

Alex. Macdonald, *The sacrifice of the Mass in the light of Scripture and Tradition* (St. Louis-London 1924). Entwickelt eine eigene Theorie über das Wesen des Meßopfers: die Handlung, die Christus als Hohepriester beim letzten Abendmahl einleitete, und der Tod des Opfers (*victima*) im Leiden verschmelzen zu dem einen Opfer des N. Bundes, das täglich auf unseren Altären dargebracht wird. Die *oblatio* fand statt im Abendmahlsaal, die *immolatio* auf Kalvaria, die rituelle oder zeremonielle Opferung geschieht auf dem Altar; das Kreuzesopfer ist liturgisch unvollständig ohne die zeremonielle Opferung der *victima* in der Messe. Das letzte Abendmahl war nicht die erste Messe, und die mystische Vergießung des Blutes im Abendmahlsaal war nicht in sich selbst ein wirkliches Opfer. In der Ecclesiastical Review 71 (1924) 98 wird diese Theorie abgelehnt mit Berufung auf Mt. 26, 28: *τοῦτο ἐστὶ τὸ αἷμά μου . . . τὸ ἐκχυννόμενον*. M. de la Taille S. J. stimmt dagegen Gregorianum 5 (1924) 461—464 in den Hauptpunkten dem Verf. zu. V. Mc Nabb O. Pr.,

A new theory of the Sacrifice of the Mass (Irish Quarterly Review 5. S. t. 23 [1924] 561—573) meint, die von Macdonald und de la Taille verteidigte Theorie sei unvereinbar mit den Definitionen des Konzils von Trient und der Lehre des hl. Thomas.

H. H. [85/86]

M. de la Taille S. J., *The Last Supper and Calvary* (The Ecclesiastical Review 71 [1924] 1—22). Eine Replik an die Dominikaner V. Mc Nab u. A. Swaby, welche die Meßopfertheorie des Autors angegriffen hatten. Nach de la Taille war die unblutige Opferung im Abendmahlsaale, welche die zukünftige blutige Opferung repräsentierte, der Akt, durch welchen sich Christus vor seinem Vater und vor den Menschen dem Opfertode weihte, und zwar nicht bloß rein innerlich, durch einen Vorsatz oder durch ein Versprechen, sondern durch eine wirkliche und formelle Hingabe der *victima*, die von nun an Gott geweiht und zur Schlachtung bestimmt war. Christus opferte das Opfer der Erlösung, das Opfer seines Leidens und Todes, und zwar in der Eucharistie beim letzten Abendmahl. Man kann nicht zwei Opfer unterscheiden, eines im Coenaculum, das andere am Kreuz. Beim letzten Abendmahle fand ein Opfer statt, das Opfer der Erlösung, am Kreuze wurde dieses nämliche Opfer fortgesetzt und vervollständigt; so bilden Eucharistie und Kreuzestod ein vollständiges Opfer. Wir haben hier zunächst den Priester und seine priesterliche Handlung, eine Liturgie, und gleichzeitig haben wir eine Opfergabe (*victima*), die vom Priester durch den liturgischen Akt geopfert wird, und schließlich die Schlachtung des Opfers, die wirkliche *immolatio*, die nicht das Werk des Priesters, sondern der Schergen war. Das Opfer im Abendmahlsaale war nicht vollständig, bis die wirkliche *immolatio* am Kreuze erfolgte. Die Messe dagegen setzt die wirkliche *immolatio* als geschehen voraus; Christus ist durch dieselbe die *hostia adscripta, rata, rationabilis, acceptabilis* geworden und braucht bloß von uns geopfert zu werden, wie er im Coenaculum sich selbst opferte; dort war es eine *oblatio immolandi*, in der Messe ist es eine *oblatio occisi*.

H. H. [87]

A. Barrois O. Pr., *Le sacrifice du Christ au Calvaire* (Rev. des sciences philos. et théol. 14 [1925] 145—166) entwickelt die Opfertheorie des hl. Thomas und wendet sich gegen de la Taille. Durch die Menschwerdung, die ein Akt vollkommenen Gehorsams war, hat sich Christus zur *victima* für die Menschheit gemacht und Gott geweiht, vgl. Hebr. 10, 5—7; deshalb ist in der Inkarnation der wesentliche Opferakt Christi beschlossen; alle Akte seines irdischen Lebens hatten Opfercharakter; den Höhepunkt des Opfers bildet der Leidenstod. Die Ansicht de la Tailles, daß die eucharistische Feier beim letzten Abendmahl die rituelle und sichtbare Opferung Christi darstelle, ist nicht haltbar. Vielleicht berücksichtigt Barrois zu wenig den rituellen kultischen Opferakt.

H. H. [88]

A. Macdonald, *The one sacrifice* (The Eccles. Review 73 [1925] 172—173) begegnet dem Einwande, daß die Ansicht de la Tailles und seine eigene Erklärung des Meßopferbegriffes nur eine neue Theorie zu den vielen anderen hinzufüge und nicht der Lehre des Konzils von Trient entspreche. Das Konzil hat bloß entschieden, daß in der Messe ein wahres Opfer dargebracht werde, und von jeder näheren Erklärung abgesehen. Die Erklärung des Verfassers ist keine bloße Theorie, sondern eine These, die sich auf die hl. Schrift und die Tradition stützt; beide kennen nur ein Opfer, vgl. etwa Hebr. 10, 14. Dieses Opfer wurde inaugurirt beim letzten Abendmahl, vollendet am Kreuze, und wird fortgesetzt in der Messe. Was der Herr beim letzten Abendmahl darbrachte, war der Kreuzestod, den er auf sich nehmen wollte, nicht ein Opfer, das Bezug hat auf das Kreuzesopfer, sondern das Kreuzesopfer selbst.

H. H. [89]

Will Spens, *The Eucharistic Sacrifice* (Theology 7 [1923] 194—210). Erwägungen über die Eucharistie als Opfer, in Anlehnung an das Buch von D. S. Guy, *Steps towards Inter-Communion, Sacrifice in relation to Holy Communion* (1921).

L. G. [90]

W. Lockton, *Sacrifice and the Eucharist* (Church Quarterly Review 99 [1925] 259—283). Allgemeines über den Opferbegriff im A. T., bei St. Paulus, St. Justin, im Ordo Rom. I und bis zum Book of Common Prayer. L. G. [91]

J. Lehner, *Das Mysterium der heiligen Messe dogmatisch behandelt* (Ber. d. Lit. Priestertag 1924, 51—64). Entwickelt von der Liturgie aus eine Meßopferauffassung, deren Tendenz sich gegen Destruktionstheoretiker und Kramp richtet und deren Grundlinien er selbst so formuliert: „Die M. ist jenes Opfer, in welchem der Priester in mystischer Vereinigung mit dem Selbstopfer Christi den Leib und das Blut Christi unter den Gestalten von Brot und Wein Gott darbringt zum Zwecke der immerwährenden Erneuerung und Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers mit all seinen Wirkungen für die ganze Kirche. Hier haben wir Gabenopfer und Sühnopfer nicht getrennt, im Mittelpunkt steht das Erlösungsopfer. Gaben- und Mysterienopfer fallen hier zusammen, das Opfer kommt zustande im mystischen Einklang des lit. Opfers mit dem gottmenschlichen.“ Für die Bestimmung der lit. Opfertheorie sind nicht die Offertoriumstexte maßgebend, die nur von einem *sacrificium praeparatum* reden, sondern die vom Kanon eingefassten Wandlungsgebete. Mystisches Schweigen und Kultsprache. A. W. [92]

Jos. Kramp S. J., *Die Meßopferlehre des Einheitskatechismus* (Katechet. Blätter 26 [1925] 161—169). Nach Kr. hält sich der Einheitskat. „im Rahmen dessen, was wirklich kirchliche Lehre ist“; „von allen Theorien“ sei „abgesehen“ und „nur dogmatisch wenigstens als sicher zu kennzeichnende Lehren“ seien aufgenommen. Doch scheint gleich die allgemeine Definition des Opfers zu sehr einer bestimmten Theologenmeinung zu entsprechen und daher zu eng zu sein. Sie lautet: „Opfern heißt: Gott eine sichtbare Gabe darbringen, um ihn als den höchsten Herrn zu ehren.“ Nimmt man diese Definition genau, so hätte Christus kein Opfer dargebracht; denn das Tridentinum lehrt: *Deus et Dominus noster, et si semel se ipsum in ara crucis, morte intercedente, Deo Patri oblaturus erat* (sess. XXII c. I); *qui in ara crucis semel se ipsum cruenta obtulit*. Kr. fühlt selbst diese Schwierigkeit. S. 164 A. 1 zitiert er den Satz des Einheitskat. S. 20: „Das freiwillige Leiden und Sterben Jesu am Kreuze war das Opfer des Neuen Bundes“; er erklärt nun aber, diese Aussage sei „natürlich nicht im Sinne einer Definition zu werten; denn als solche wäre sie dogmatisch nicht korrekt und stände auch im Widerspruch zu der (oben gegebenen) Opferdefinition“. Also um diese zu retten, wird ein Satz, der doch mindestens der Schrift und dem Tridentinum mehr entspricht als jene Definition, preisgegeben. Kr. sagt freilich, um jene zu retten, daß „die Anbietung und Darbringung seiner menschlichen Natur (als Gabe) an den Vater in seinem Leiden und Sterben den Opferbegriff verwirklicht“. Schrift und Trident. aber sprechen vom Opfer seiner selbst, und es geht nicht an, Persönlichkeit Christi und seine menschliche Natur so gegenüberzustellen. „Er selbst“ ist der ganze Gottmensch, Subjekt der Hingabe ist auch die menschliche Natur. — Auch im folg. scheinen die Formulierungen des Einheitskat. nicht immer „in jeder Hinsicht glücklich“. So gefällt es Kr., wenn die Messe dort als eine „Erneuerung“, nicht als eine („so vieldeutige und darum leicht mißverständliche“) Darstellung des Kreuzesopfers bezeichnet wird. Das Trident. spricht jedenfalls von einer *repraesentatio*, was nicht „Erneuerung“ bedeutet. „Erneuerung“ ist nicht bloß mißverständlich, sondern unrichtig, weil es der Lehre des Trident. (sess. XXII C. II) widerspricht: *una enim eademque est hostia*; denn wenn etwas „erneuert“ wird, ist es nicht mehr das Eine, Alte, sondern ein Zweites, Neues. Kr. behauptet, „Erneuerung“ sei im Anschluß an den Röm. Katech. gebraucht; dieser aber sagt II, IV 61: *Neque enim cruenta et incruenta hostia duae sunt hostiae, sed una tantum, cuius sacrificium, postquam Dominus ita praecepit: „Hoc facite in meam commemorationem“ in Eucharistia quotidie instauratur*; vgl. ebda 55. *instaurare* aber heißt nicht: erneuern, sondern: wieder hinstellen. Im folgenden lehnt denn auch Kr. mit Recht

jeden Gedanken „an eine wirkliche und wie immer gestaltete Erneuerung des Leidens und Sterbens“ ab; damit ist aber noch lange nicht eine Darstellung des Leidens widerlegt; diese wird vielmehr ausdrücklich von den Vätern, der Liturgie, dem Dogma gefordert; vgl. nur die trident. Bestimmung (sess. XXII C. I): *...relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur, eiusque memoria in finem usque saeculi permaneret, atque illius salutaris virtus... applicaretur*; über die Lehre der Väter und der Liturgie vgl. Jb. 4 Nr. 90. Weil Kr. diese Idee nicht anerkennt, die wir kurz als die Mysterienidee bezeichnen können, sucht er eine indirekte Lösung der „unblutigen Erneuerung“ in dem Worte vom Speiseopfer bei Malachias. Auch hier widerspricht ihm das Tridentinum, das (ebda) das Malachiaswort auch benutzt, aber nichts vom Speiseopfer sagt (übrigens ebensowenig wie die Vulgata, die doch für die Kirche maßgebend ist), sondern das „reine Opfer“ (*oblatio munda*) von dem „neuen Pascha“ versteht: *novum instituit pascha se ipsum, ab ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem, quando per sui sanguinis effusionem nos redemit... Et haec quidem illa munda oblatio est, quae nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest, quam Dominus per Malachiam nominis suo, quod magnum futurum esset in gentibus, in omni loco mundam offerendam praedixit* eqs. Die „Erneuerung des Kreuzopfers in der Form eines Speiseopfers“ ist also wiederum nur ein Theologengedanke, der beinahe ein wenig an Can. I des Trid. erinnert: *Si quis dixerit in missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari, a. s.; vgl. auch Catech. Rom. II, IV 56 Differunt autem plurimum inter se hae duae rationes; Sacramentum enim consecratione perficitur; omnis vero sacrificii vis in eo est ut offeratur*. Die Konsekrationstheorie, der Kr. anhängt, führt naturgemäß zu einer Minderbewertung des Opfergedankens, die sich hier in einer zu starken Betonung des Speiseopfers äußert. — Auch in den andern Ausführungen des Einheitskat. hätte sich, ohne daß man „Theorien“ huldigte, manches klarer und tiefer sagen lassen, wenn man die Schrift, die Liturgie und die so überaus klaren Bestimmungen des Trident. mehr ausgeschöpft hätte. — Mit Recht bedauert Kr., daß man in der Meßerklärung nahelegt, „dies und jenes zu beten, nicht aber die eigentlichen Meßgebete“. Ferner wendet er sich gegen die falsche Bestimmung von „drei Hauptfesten des Kirchenjahres“, Weihn., Ostern, Pfingsten.

[93]

G. Rohner, *Die Meßapplikation nach der Lehre des hl. Thomas* (Divus Thomas [1924] 385—410). Nach Thomas (und seinem besten Interpreten Cajetan) ist die Messe dasselbe Opfer, welches Christus selber aufopferte: *non est aliud a sacrificio quod ipse Christus obtulit, sed eius commemoratio*. Sie ist das *sacramentum* des Kreuzesopfers. Nicht das Kreuzesopfer wird wiederholt oder erneuert, sondern nur dessen unblutige Feier. Nur in der Art und Weise der Fortdauer geschieht eine Wiederholung, nicht im Opfer selber. Die tägliche Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers durch die Eucharistie ist gegeben, damit das Kreuzesopfer unser Opfer werde. Das Kreuzesopfer als *causa universalis* unserer Erlösung erreicht seine Wirkung an den einzelnen und Gemeinden durch ein spezielles, die *applicatio*. *In celebratione huius mysterii attenditur repraesentatio dominicae passionis et participatio fructus eius* (S. th. III 83, 2). *In celebratione huius sacramenti significatur quaedam pertinentia ad passionem Christi, quae repraesentatur in hoc sacramento, vel etiam ad corpus mysticum, quod significatur in hoc sacramento* (S. th. III 83, 5). So ist es uns trotz der zeit-räumlichen Entfernung möglich, an dem Opfer Christi und seinen Früchten teilzunehmen. Durch das hl. Meßopfer werde uns nicht nur, wie bei den übrigen Sakramenten, Gnade mitgeteilt, so daß wir uns nur empfangend verhalten, sondern wir werden *ex opere operato* der Versöhnung Christi teilhaftig, so daß wir dabei tätig sind; wir versöhnen Gott, aber in Christi Versöhnung; seine

Versöhnung wird tatsächlich unsere Versöhnung. Die Messe wird mein, unser Opfer, und zwar *ex opere operato* durch die *applicatio missae*, durch die Zuwendung der Messe. Dazu gehört von seiten der Gläubigen der freie Willensentschluß, dem hl. Meßopfer beizuwohnen und dadurch ins Kreuzesopfer eingeschlossen zu werden. Diesen freien Willensentschluß, der unsere Opferbereitschaft ausdrücken soll, nennt Thomas im Anschluß an die Überlieferung *devotio* = *voluntas prompte se tradendi ad ea quae pertinent ad Dei famulatum* (S. th. II II 83, 1). Sie fließt aus der Liebe (ibid. 3). Der Priester muß eine *intentio applicativa* haben, durch die er, und zwar er allein, die Früchte des Kreuzesopfers zuwendet (Kanon). Aus *devotio* und *intentio* erwächst die *applicatio, ex opere operato*. (Die weiteren speziellen Ausführungen über die Applikation gehören nicht in unser Gebiet; die allgemeineren Ausführungen über die Meßopferlehre zeigen, daß Th. noch viel von der dem Mysterium entsprechenden Opferauffassung [cf. Jb. 4 S. 226 ff.] hat und daß erst die späteren Opfertheorien sich weit von der Liturgie entfernen.) A. W. [94]

M. Kreuser, *Meßfeier im Seelengrund* (Seele 6 [1924] 207—212). Wenn man ein „Meßfeiern in liturgischer Gemeinschaft, unpersönlich, über die Seele hinaus, weit wie die Kirche selbst“, und „ein anderes, aus beschaulicher Innenwelt heraus und persönlich“, unterscheidet, eine „Seelenmesse, die der Altarmesse konform geht“, annimmt, so umgeht man bequem das Problem des Lebendigwerdens des Objektiven im Subjekt, weil man sich über die Beziehung von Kirche und Seele keine Rechenschaft gab; die einzelnen Gedanken der „Seelenmesse“ sind der „Altarmesse“ gar nicht konform. Vor allem ist nicht gesehen, daß der objektiv im Mysterium gegenwärtiggesetzte Heilsvorgang (Jb. 4 Nr. 90) an der Seele des Christen wirklich wird. Das Ganze ist viel zu ethizistisch. A. W. [95]

P. Durieux, *L'Eucharistie, Memento canonique et pratique* (Paris 1925). Klare und genaue Erklärung der Bestimmungen des CIC über die Eucharistie. L. G. [96]

V. Leroquais, *Pour l'histoire du Missel* (La Vie et les Arts lit. 11 [1924/25] 202—210). Abdruck aus dem großen Werke von Leroquais, *Sacramentaires et missels manuscrits des bibliothèques publiques de France* (Paris 1924); s. Nr. 311 und 312; Einleitung p. XI—XVII. I. *Du Sacramentaire au Missel*. Diese Entwicklung beruht auf dem Umsichgreifen der Privatmesse. Der Übergang vollzieht sich allmählich vom 10. Jh. ab; um 1000 erscheinen die ersten Vollmissalien (vorher nur ganz seltene Ausnahmen); deren Sieg ist im 13. Jh. entschieden. Seit etwa 1200 liest der Zelebrant auch im Hochamt leise alle Texte. II. *Liturgie gallicane et liturgie romaine*. Die gallik. Lit. (Gallien, Spanien, Britannien, Irland, Norditalien) verfällt, weil ohne stützende Autorität, seit etwa 600. Die röm. wird auch hier Vorbild. 538 bittet Profuturus von Braga um die röm. lit. Bücher; 561 macht ein Konzil sie für Galizien (in Spanien) verbindlich. Ähnlich handeln die Missionäre in Britannien und Deutschland. In Gallien vom 7. Jh. ab allmähliches Eindringen. Um 700 das röm. Sakramentar selbst nach Gallien verpflanzt (Gelas.); mit gallik. Bestandteilen vermischt (z. B. Sakr. von Gellone). 754 nahm Metz die röm. Lit. an. Etwas später führte Remigius von Rouen den röm. Gesang in den Klöstern Neustriens ein. Um 760 sandte Paul I. Pippin Antiphonar und Responsoriale von Rom; Pippin schrieb sie für sein Reich vor. Hadrian I. sandte zwischen 784 und 791 das damalige röm. Sakr. an Karl d. Gr. Seit Mitte 9. Jh. (Sakr. von Marmoutier zum Gebrauch von Autun) mit der Appendix Alkuins. Aus der Mischung des hadr. Sakr. mit gelas. und gallik. Bestandteilen entsteht das neue Meßbuch, das im 13. Jh. das Missale der röm. Kurie und 1570 das Pius' V. wird. — Die Erklärung *Sacr.* = Buch für die Administration der Sakramente scheint mir nicht korrekt; besser ist m. E. „Mysterienbuch“, weil das Buch die Feier der Mysterien, und in erster Linie des Opfermysteriums, textlich regelt. [97]

Abt Ildef. Schuster O. S. B., *Liber Sacramentorum. Note storiche e liturgiche sul Messale Romano*. Vol. VII. *I Santi nel Mistero della Redenzione* (Le Feste dei Santi dalla Quaresima all'ottava dei Principi degli Apostoli). (Torino-Roma 1925.) S. Jb. 1 Nr. 24; 2 Nr. 48; 3 Nr. 57; 4 Nr. 111. Die Einleitung behandelt S. 1—9 *Le prime liste festive nel Calendario Liturgico*, d. h. die Entwicklung des röm. Festkalenders bis zum späteren MA, wo durch das „Erlahmen des liturg. Genius“ die alte vornehme Einfachheit verloren ging; S. 10—21: *Le Vocazioni Ecclesiastiche e la preghiera del popolo cristiano* d. h. die Weihezeremonien und die Teilnahme des Volkes daran in der alten Kirche. Es folgt dann die Behandlung der Feste vom 4. März bis 6. Juli. (Der *Liber Sacramentorum* erscheint auch in engl. Übersetzung; bisher wurden die beiden ersten Teile in einem Bande veröffentlicht: *The Sacramentary. Historical and Liturgical Notes in the Roman Missal. Translated from the Italian* by Arthur Levelis Marke I London 1924. — The Tablet vom 28. III. 1925 S. 408 spricht sich sehr günstig darüber aus; auch H. Connolly O. S. B. anerkennt in der Downside Review 43 (1925) 56—61 den Wert des Werkes, macht aber auf verschiedene Versehen und Ungenauigkeiten aufmerksam. H. H.) [98]

Abt L. Zeller O. S. B., *Das Ordinarium Missae* (Ber. d. Lit. Priestertag Wien 1924, 103—118). Nach kurzen Bemerkungen über die noch wenig geklärte Geschichte des O. M. werden die dogmatischen Grundlagen behandelt, bes. die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, dann Menschwerdung, Erlösung und Mittleramt Christi, die asketische Bedeutung des O. M. Die künstlerische Qualität des O. M. folge aus der Tatsache, daß es der naturgemäße Ausdruck jenes göttlichen Lebens ist, das durch Christus — hier wäre einzufügen: gerade durch die konkrete Mysterienfeier — der Kirche zufließt. Um diesem Leben Ausdruck zu geben, übernahm die Kirche z. T. vorhandene Formen der Kunst. Alle Verschiedenheit wird geeint durch die Eucharistie als Zentrum des Ganzen. A. W. [99]

R. van Doren O. S. B., *L'oraison „Fidelium“ du Lundi* (Quest. Lit. et Par. 10 [1925] 102—105). Die jeden Montag zu betende Oration für die Verstorbenen hängt mit der das MA hindurch bis ins 9. Jh. zu verfolgenden Ansicht von der Sonntagsruhe der Seelen im Purgatorium zusammen. [Vgl. auch La Vie et les Arts lit. 11 (1924/25) 237 f., wo auf Petrus Damiani, *De bono suffragiorum opusc.* 33 c. 3 Migne PL 145, 565; Joh. Beleth, *Div. officii explicatio* c. 51 PL 202, 57 und Durandus, *Rationale* IV 1, 28 (Venedig 1609 fol. 60^v) hingewiesen wird. O. C.] A. W. [100]

C. S., *De Alleluia origine et praxi in antiquissimis Liturgiis* (Eph. lit. 39 [1925] 231—237). Das A. zuerst erwähnt als liturgisch verwandt bei Tertull., *de orat.* 27 [22]. Im Orient nach Augustin A. von Ostern bis Pfingsten gesungen. In Rom eingeführt von Hieronymus, von Gregor d. Gr. auf das ganze Jahr ausgedehnt. A. bei der Totenbestattung; cf. Hieron. ad Marcellam 78 *sonabant psalmi et aurata templorum reboans in sublime quatiebat Alleluia*; so heute noch im Orient, auch in der Quadragesima. Das doppelte All. in der Vesper vor Septuagesima von Alexander II. (1061—1073) eingeführt, ebenso das *Laus tibi Domine, Rex aeternae gloriae*. Im MA zum Abschied ein *Officium Alleluaticum* oder sogar *sepultura alleluia* oder dessen „Vertreibung“. In der Messe singt die röm. Kirche A. vor dem Evangelium (vielleicht seit Gregor d. Gr.), die orient. danach. [101]

P. Batiffol, *Secreta* (Strena Buliciana, Commentationes gratulatoriae Francisco Buliĉ... oblata, Zagrab 1924, S. 373—76): *Secretum esse* in Ep. XIII, 3 des hl. Ambrosius ist von *secernere* im Sinne von *benedicere* abzuleiten; daher wäre auch *secreta* (nicht = *arcana*) so aufzufassen, die auf Grund einer falschen Etymologie später leise gesprochen wurde (nach „Byzantion“ 1924, S. 624 f.). A. R. [102]

E. Flicoteaux O. S. B., *Les Martyrs du canon de la Messe: Saint Côme et Saint Damien* (La Vie et les Arts lit. 11 [1924/25] 481—491). Der Kult der Hl. ging aus von Kyros in Syrien, verbreitete sich im Orient (in der orient. Liturgie dreifache Feier) und in Rom; Papst Symmachus († 514) errichtete ihnen ein Oratorium auf

dem Esquilin und fügte sie vielleicht dem Meßkanon ein. Felix IV. errichtete die Basilica am Forum; Feier am 27. Sept., am Sonntag vorher *Statio ad sanctos Cosmae et Damiano ante natale eorum* (Capitula euangeliorum von Würzburg); deshalb der 19. Sonntag nach Pf. = 4. Donnerstag der Fastenzeit (zugleich = Konsekration der Kirche). Ehedem auch am 2. Sonntag nach Ostern. Erklärung der Fest- und Stationsmesse; der Introitus *Salus populi* ist frei komponiert aus Ps. 34, 3; 33, 18 usw. — Die am Schluß gegebene Übersetzung der Sekret ist nicht richtig; s. Jb. 2 S. 29. [103]

C. S., *De Oratione Dominica in Missae Sacrificio recitanda* (Eph. lit. 39 [1925] 187—192). Geschichtl. Übersicht (mit einigen Irrtümern). [104]

C. S., *De osculo pacis in Missa origine et praxi* (Ephem. lit. 39 [1925] 81—89). Geschichte, Praxis, östliche und westliche Ausgestaltung des Friedenskusses in der Messe. [105]

S. Stricker O. S. B., *Das Kirchenjahr* (Ber. d. Lit. Priestertag. Wien 1924, 32—50). Knappe, lichtvolle Darstellung der in der Jb. 4 Nr. 110 genannten Arbeit vorgetragenen Gedanken. Dieses Mal ist das Kj. noch stärker als Entfaltung der Eucharistie gekennzeichnet. A. W. [106]

H. Dieckmann S. J., *Alle meine Quellen sind in dir. Gedanken zu Festen und Zeiten des Kirchenjahres* (Düsseldorf 1924). Die Gedanken selbst sind meist nicht eigentlich liturgisch, sondern anlässlich einiger Feste werden einige damit in näherer oder fernerer Verbindung stehende Äußerungen des kirchlichen Lebens und ihre Quellen, z. B. Weltmission, Hierarchie, in knappen Bildern umrissen. A. W. [107]

E. Bock und R. Meyer, *Das lichte Jahr. Vom Jahreslauf und den Festen* (Christus aller Erde 4, München 1924). Eine Schrift aus den Reihen der „Christengemeinschaft“, mit stark anthroposophischem Einschlag. Zwar ist der Rhythmus des natürlichen Jahres und der des christlichen gut nachempfunden; doch begehen die Verf. den fundamentalen Fehler zu glauben, durch Einschwingung in den natürlichen Rhythmus erhebe man sich zur Übernatur, während dieser in Wirklichkeit nur dispositiv, nicht konstitutiv für das übernatürliche Geschehen des Kirchenjahres ist. Vorsichtige Benützung mag für die Erkenntnis des Rhythmus des Kirchenjahres von Nutzen sein. A. W. [108]

E. Flicoteaux O. S. B., *Saint Jean-Baptiste dans la liturgie de l'Avent* (La Vie et les Arts lit. 11 [1924/25] 51—57). Der Advent ist die Vorbereitung auf die Ankunft des Herrn im weitesten Sinne (bis zum Gerichte). Joh. d. T. tritt in der röm. Lit. als dessen Vorbereiter und Zeuge auf, bes. in der 2. Adventwoche und speziell am 2. Sonntag, den FL. „le dimanche de saint Jean-Baptiste“ nennen möchte, was er (in einzelner subjektiv) begründet. Dabei Hinweis auf einen jetzt nicht mehr gebräuchlichen Alleluja-Vers: *Rex noster adueniet Christus, quem Ioannes praedicauit agnum esse uenturum*. [109]

A. Molien, *Fête de l'Immaculée Conception de la très sainte Vierge* (La Vie Spirituelle 6 [1924] 236—249). Geschichte des Festes — Messe und Offizium. U. B. [110]

O. Rousseau O. S. B., *Les Antiennes de la Circoncision* (Rev. lit. et mon. 10 [1924] 55—61). Die Antiphonen sind griechisch-byzantinischen Ursprungs und spiegeln die christologischen Interessen ihrer Entstehungszeit. A. W. [111]

G. de Jerphanion S. J., *Epiphanie et Théophanie. Le baptême de Jésus dans la liturgie et dans l'art chrétien* (Études t. 182 [1925] 5—26). Nach dem Zeugnis des Clemens Alex. feierten die Basilidianer am Anfang des 3. Jh. die Taufe Jesu am 6. oder am 10. Jan.; bei Beginn des 4. Jh. finden wir die Feier dieses Geheimnisses unter dem Namen Epiphanie in Thracien, und wohl auch in Ägypten (?). Gegen Ende des 4. Jh. beschreibt uns die Pilgerin Aetheria die Feier des Festes in Jerusalem; sie begann mit einer Vigil in der Kirche zu Bethlehem, wohin man sich am Abend des 5. Jan. in feierlicher Prozession begab. Für Epiphanius ist der 6. Jan. der Gedächtnistag der Geburt des Herrn und des Wunders zu Kana, während nach Chrysostomus in Antiochien an diesem Tage das Andenken an die Taufe Christi

begangen wurde. Für den Okzident bezeugt zuerst der Heide Ammianus Marcellinus im J. 361 die Feier der Epiphanie, nämlich für die Stadt Vienne, die durch ihre Metropole Lyon in enger Verbindung mit dem Orient stand, während in Rom um die Mitte des 4. Jh. das Fest noch unbekannt war; dort feierte man am 25. Dez. die Geburt des Herrn. Schließlich fand eine Art Austausch zwischen Orient und Okzident statt; die Orientalen nahmen das Fest des 25. Dez. und die Okzidentalen das Fest des 6. Jan. Die Pilgerin Aetheria, die auch den Jordan besuchte, weiß noch nichts von einer dort stattfindenden Zeremonie. Wie uns Theodosius und der unbekannte Pilger von Piacenza berichten, war im 6. Jh. die Stelle, wo nach der Tradition Jesus getauft worden war, durch einen im Jordan stehenden Obelisk, der ein Kreuz trug, bezeichnet. Am Feste der Theophanie wurde das Wasser des Flusses feierlich geweiht, die Gläubigen gossen Krüge voll Balsam hinein; dann fand die Taufe statt. — Durch die Einfälle der Perser und Araber wurde die Feier am Jordan beeinträchtigt. Der Pilger Arkulf sah auch das Kreuz im Jordan, im 12. Jh. war es bereits verschwunden. Von der Weihe des Jordan leitet sich eine der populärsten Zeremonien der orientalischen Kirche her: die Wasserweihe an Epiphanie. Diese fand ursprünglich um Mitternacht statt, jetzt schließt sie sich an das Offizium des Hesperinos (I. Vesper) oder an die Festmesse an. Entweder wird das Wasser in einem Bassin im Atrium oder im Narthex der Kirche geweiht, oder die Feier wird am Ufer eines Flusses vorgenommen, wie in Rußland oder in Ägypten, wo die Kopten das Wasser des Nil weihen. Das Weiheformular haben die Syrer, Armenier, Kopten und Abessinier den Griechen entlehnt; es ist sicher in Palästina entstanden. Nach den griechischen Menaien wurde es vom hl. Sophronios von Jerusalem (7. Jh.) verfaßt, doch ist es älter, da es bereits 440 in das armenische Ritual aufgenommen wurde. Nach verschiedenen Gebeten segnet der Priester das Wasser mit dem Kreuzzeichen und taucht dreimal ein Kreuz ein. Die Liturgie der Wasserweihe hat auf die Ikonographie Einfluß ausgeübt. In den Katakomben und auf den altchristl. Sarkophagen hat die Darstellung der Taufe Christi einen abstrakten symbolischen Charakter: zwei Personen, ein Mann und ein Kind, letzteres steht im Wasser, das ihm kaum bis zu den Knöcheln reicht, der Mann erhebt über ihm die Hand; darüber sieht man die Taube. Die oriental. Kunst des Mittelalters suchte mehr die geschichtlichen Tatsachen zum Ausdruck zu bringen; besonders viele Beispiele dieser Art findet man in den Höhlenkapellen Kappadoziens aus dem 10. Jh.; sie gehen auf palästinensische Vorbilder zurück. Christus steht ganz entblößt im Wasser, das ihn in Glockenform bis an die Brust umgibt; zur Linken erscheint Johannes, der die Hand über das Haupt des Erlösers hält. Nach der Legende brauchte Jesus nicht ins Wasser hinabzutauchen, der Fluß stieg zu ihm empor; diese Idee hat auch das griechische Offizium festgehalten. Jesus ist ganz bloß, wie das Offizium sagt: Jesus entledigt sich seiner Kleider, um uns von der Sünde zu befreien und mit dem Gewande der Unsterblichkeit zu bekleiden. Johannes hält die Hand über ihn, um ihn ins Wasser zu tauchen. Über Jesus erscheint die Taube, rechts von ihm verneigen sich zwei Engel mit verhüllten Händen, in der Höhe sieht man die Hand des Vaters. Wie der Diakon am Altare sich die Hände verhüllt, wenn er einen heiligen Gegenstand berührt, so hier die Engel. Auch der Jordan, *qui conversus est retrorsum*, fehlt nicht, dargestellt durch eine zusammengekauerte Figur, die mit dem Ausdruck des Schreckens den Arm erhebt; manchmal bläst er ein Horn, Versinnbildung der *Multitudo sonitus aquarum*. Gegen Ende des 10. Jh. zeigen die Bilder auch das im Flusse stehende Kreuz; zu den Füßen Christi windet sich eine Schlange: *Confregisti capita draconum in aquis*. Die orientalische Kunst hat auch das Abendland beeinflusst; die Wasserglocke bei der Taufe Christi, ein charakteristisches Merkmal der kappadozischen Malerei des 10. Jh., findet sich 2 Jh. später auf den romanischen Portalen von Chartres, le Mans, Notre Dame-du Pont in Clermont, den alten Glasgemälden von Chartres; die zwei Bronze-Taufbrunnen aus Hildesheim und Lüttich im Museum Trocadero weisen die gleiche

Darstellung der Taufe Christi auf wie die Gemälde Kappadoziens. Ausführlich verbreitet sich G. de Jerphanion über den von der Kunst des Orients, speziell Kappadoziens, ausgeübten Einfluß in dem umfangreichen (noch nicht vollständig veröffentlichten) Werke: *Les Églises rupestres de Cappadocie* (Paris 1924—1925).

H. H. [112]

M. Grégoire O. S. B., *In Septuagesima* (Quest. Lit. et Par. 10 [1925] 12—20). Versucht auf Grund eingehender Vergleichung der alten röm. und außerröm. Lektions- und Responsorialordnungen die Messe von Septuagesima im Zusammenhang mit dem Offizium zu erklären.

A. W. [113]

O. Rousseau O. S. B., *L'expulsion des pénitents et l'imposition des cendres* (Rev. lit. et mon. 10 [1925] 97—102). Nach einem Bericht des Aeneas Sylvius Piccolomini, *Historia de Europa XXXI* pflegten die Bürger von Halberstadt am Aschermittwoch einen schweren Sünder, entweder mit seinem Willen oder dagegen, feierlich für die Dauer der Quadragesima auszuschließen. Diese Entwicklung von der altchristlichen *expulsio* aller Sünder zu der Stellvertretung durch einen ist umgekehrt wie die zu der allgemeinen, alle Gläubigen und den Klerus angehenden Aschenausteilung, die auch in der altchristl. Bußdisziplin ihren Ursprung hat.

A. W. [114]

Abt F. Cabrol O. S. B., *Les caractères du Carême d'après les derniers travaux* (La Vie et les Arts lit. 11 [1924/25] 194—201) gibt eine Liste der neueren Arbeiten über die Quadragesima und deren Ergebnisse.

[115]

F. Liebermann, *Mariä Verkündigung als Jahresbeginn in England* (Arch. f. d. Stud. d. neueren Sprachen u. Literaturen 145 [1923] 101). L. faßt die Ergebnisse von R. L. Poole, *The Beginning of the year in the Middle Ages* (Brit. Acad. Proceedings X 1921) zusammen und zeigt, daß seit vor 1200 bis 1754 in England mit M. Verkündigung das bürgerliche Jahr begann.

L. G. [116]

A. Wintersig O. S. B., *Der Osterfestkreis* (Musica sacra 55 [1925] 85—90). Ausgehend von dem Gedanken, daß die Eucharistia die Gegenwartsetzung der Oikonomia Christi ist und in der mystischen Vergewärtigung des Tod und Auferstehung umfassenden einen Pascha Domini kulminiert, wird der Osterfestkreis als eine Entfaltung des in jeder Messe Gegebenen dargetan. Die Beziehung des Osterfestkreises zur Taufe liegt für die schon Gläubigen darin, daß das mystische Geschehen dieser Zeit den Vorgang an ihnen erneuert, wodurch sie in der Taufe das neue Leben erhielten. Das Verhältnis von Leid und Verklärung in der vor- und nachösterlichen Zeit. Zum Schluß werden die prinzipiellen Einsichten im Ablauf des Festkreises aufgezeigt.

A. W. [117]

L. G(ougaud) O. S. B., *Pâques fleuries* (La Vie et les Arts lit. 11 [1924/25] 263—266). Der Palmsonntag im MA oft *dies florum*, *Pascha florum*, *Pascha floridum* genannt wegen der Blumen, die an diesem Tage außer den Palmen gesegnet wurden; G. gibt eine Reihe von Belegen; heute nur noch in einer Antiphon *cum floribus*; Durandus, *Rationale* VI 67, 5 zitiert diese mit einer Beifügung, in der es heißt, daß die Christen dem Herrn „mit den Blumen der Tugenden“ entgegengehen sollen. In Deutschland seit dem 10. Jh. „Palmostern“, früher auch „Plumostertag“ oder „Blumostern“; *Pascha palmarum* in der Vita S. Udalrici († 973) III 19; dort auch der Palmesel erwähnt; dieser noch im 18. Jh. in Lothringen, vgl. Richard, *Usages et coutumes de l'ancienne Lorraine*; X. Thiriart, *Croyances, superstitions, préjugés, usages et coutumes du département des Vosges* (Mélusine 1 [1878] 451 f.).

[118]

L. Pfleger, *Karsamstag* (Der Elsässer 1925 Nr. 229). Alte liturg. Bräuche im Elsaß. Aus einer Urkunde der Benediktinerabtei Neuweiler von 1162 geht hervor, daß damals noch die Spendung der Taufe stattfand. Beschreibung der Karsamstagszeremonien aus einem liturg. ungedruckten Dokument des Frauenklosters S. Stephan

zu Straßburg vom Anfang des 15. Jh.; Zeugnisse aus Geiler, Judasverbrennen, Glockenläuten.

L. P. [119]

Ad. Struckmann, *Pascha annotinum* (Roermond [1925]). Die verdienstvolle Abhandlung untersucht die seit 1760 nicht mehr untersuchte Frage nach dem *P. a.* genannten Feste des frühen MA. Messe zuerst im Gelas. p. 17 Wilson, dann in vielen Hss. mit Sakramentarien röm. Ursprungs. Epistel im Verzeichnis Victors von Capua = Eph. 4, 1 f.; Evang. Joh. 3, 1—15 im Verzeichnis Burkhardts von Würzburg usw. Respons. im *Liber responsalis* Gregors des Gr. Migne PL 78, 776. Zeugnisse seit Beda (Migne PL 94, 536): *P. a. est anniuersarium Paschae praeteritae*. Name auch *P. annotina, annum, annotatium*. Da sich die Gemeinde der Feier der im vorhergehenden Jahr Getauften und den Jahrestag Feiernden anschloß, wurde *P. a.* zu einem Tauffest der Gemeinde. Der Priester betete das Symbolum über die Täuflinge; Paten zugezogen, Gastmahl. Tag an sich der Jahrestag der Taufe, außer in der Fastenzeit und Osterwoche; doch dies nicht immer eingehalten. In Münster noch 1260 gefeiert. Es kam ab mit dem Aufhören der Erwachsenentaufe. Der hl. Karl Borr. suchte den Festgedanken wieder zu beleben. Str. schlägt vor, die Schulentlassung zu einer Erinnerungsfeier an die Taufe auszugestalten.

[120]

P. Glaue, *Der „Weiße Sonntag“* (Monatsschr. f. Gottesd. u. kirchl. Kunst 30 [1925] 89—100). An diesem Sonntag erschienen die Täuflinge zum ersten Male ohne die Taufkleidung, die am Sonnabend vorher abgelegt wurde. Die genau untersuchten Texte sprechen gegen die Annahme der meisten Liturgiker, daß die *depositio der albae* am Sonntag selbst stattfand. In Spanien war sie am Osterdienstag. A. W. [121]

J. Kreps O. S. B., *La sainte Cinqtaine* (Quest. Lit. et Par. 10 [1925] 129—139). Die fünfzig Tage nach Ostern in ihrem Verhältnis zur Oktav und den beiden folgenden Tagen von Ascensio und zur Pfingstwoche untersucht. A. W. [122]

W. H. Grattan Flood, *The Corpus Christi Dance in Seville Cathedral* (Tablet t. 145 [6. VI. 1925] 736 f.). Gr. Fl. will genauer berichten über die wohlbekannten religiösen Tänze, die ursprünglich 6 Kinder (los Seises) in der Kathedrale von Sevilla ausführten; jetzt nehmen 8 (und sogar 10) Chorknaben daran teil. Sie finden 3mal jährlich statt: Gründonnerstag, Fronleichnam, Immaculata Conceptio. Die Kostüme wechseln. „Der Ursprung der Tänze geht wahrscheinlich auf die Einsetzung des Fronleichnamsfestes (zu Sevilla) 1264 zurück.“ Gr. Fl. gibt die Musik, die den Tanz begleitet. Diese Melodie ist nicht so unbekannt, wie er meint; vgl. Rev. d'hist. ecclés. 15 (1914) 243 f.

L. G. [123]

E. Flicoteaux O. S. B., *Le culte du saint Précurseur* (Esschen in Belg. 1924). Bedauert, daß der Kult des hl. Joh.-Bapt. seit einigen Jh. abnimmt, und zeigt, warum und wie er wieder aufleben soll.

L. G. [124]

H. Pérennès, *Les hymnes de la fête des morts en Basse-Bretagne* (Annales de Bretagne t. 36 [1924/25] 31—69, 558—599) veröff. Klagen und Lieder, die von umherziehenden bretonischen Sängern am 2. Nov. vorgetragen werden. Er gibt 4 Klagegesänge des Vannetais-Gebietes (Morbihan) heraus, 3 Klagelieder im Dialekt von Cornouaille (dabei ein Lied des Père Maunois), und schließlich 2 Totenlieder im Dialekt von Léon, eins davon auf der Insel Sein gesungen, das andere genannt „Le chant de l'Ossuaire“ (Guerz ar Garnel). Dazu französ. Übersetzung und Melodien.

L. G. [125]

D. Buenner O. S. B., *Sur les anciennes fêtes romaines* (La Vie et les Arts lit. 11 [1924/25] 396—401). Nach I. Schuster, *Liber sacramentorum* VI (s. Jb. 4 Nr. 111) mit kritischen Bemerkungen.

[126]

Alice Gardner, *History of Sacrament in relation to Thought and Progress* (Lnd. 1921). Betrachtungen über die Sakramentstheologie und die mit den Zeiten wechselnde Anpassungsfähigkeit der Geister an die Ideen von Sakrament und Symbolismus.

L. G. [127]

Ch. Cordonnier, *Le Culte du Saint-Sacrement* (Paris o. J.). Das Werk hat als Untertitel *Étude historique* und behauptet, von dem Ursprung und der Entwicklung der Sakramentsverehrung und ihren Formen zu sprechen, bringt aber nichts Neues. C. gibt nur selten Belege für seine Aufstellungen. Für Pfarrbibliotheken geeignet.

L. G. [128]

F. W. Puller, *Communion under one kind* (Theology 9 [1924] 78—82). Will die Notwendigkeit der Kommunion unter beiden Gestalten aus I Kor. 11, 25 und Joh. 6, 53—55 nachweisen. Im 12. Jh. begannen einige Bischöfe einen neuen Ritus einzuführen, indem sie den Gläubigen nicht mehr den Kelch reichten, sondern nur die vorher in den Kelch getauchte Hostie. Papst Paschalis II. schrieb deshalb an den Abt von Cluny, man dürfe keine Neuheiten einführen, nur Kindern und Kranken, die die hl. Hostie nicht schlucken könnten, dürfe die Kommunion unter der Gestalt des Weines gereicht werden. Schon 6 Jh. vorher verbot Gelasius I. (492—496) in einem Briefe an die Bischöfe Majoricus und Johannes in Süditalien die Kommunion unter einer Gestalt *quia divisio unius eiusdemque mysterii sine grandi sacrilegio non potest provenire*. Anselm von Lucca hat dieses Schreiben in seine *Collectio Canonum* (I. VI c. 134) aufgenommen. — Dazu S. 82—83 eine Note über die Echtheit des Gelasianischen Fragmentes. Dieses ist als 46. unter die Briefe Gelasius' I. aufgenommen in die *Collectio Britannica* (British Mus. Addit. Ms. 8873 fol. 17^b 18^a) und findet sich in der *Collectio Canonum* des Anselm von Lucca (ed. J. Thäner [1915] II 331 f.). Die Brüder Ballerini verteidigen die Echtheit in der Abhandlung *De antiquis Collectionibus et Collectoribus Canonum* p. IV cap. XIII n. 5 (Migne PL 56, 329). Anselm von Lucca war Neffe des Papstes Alexanders II. und hatte deshalb Gelegenheit, die Regesten in den scrinia des Lateran einzusehen. Das Fragmentum Gelasianum hat auch Ivo von Chartres seiner Sammlung eingereiht, siehe *Decretum* II, 89 (Migne PL 161, 182). Der hl. Thomas von Aquin zitiert es *Summa theol.* III q. 80 a. 12, bezieht es aber auf die Priester, nicht auf die Kommunion der Gläubigen.

H. H. [129]

J. Salvadou O. S. B., *La communion des fidèles en dehors de la messe* (La Vie et les Arts lit. 11 [1924/25] 68—75). Der richtige Zeitpunkt für die K. ist die Messe: *Communio autem populi intra Missam . . . fieri debet* (Rit. Rom. IV c. 2 § 10). Außerhalb der Messe wird das *Confiteor* gebetet, wohl nach einem Brauch der Zisterzienser im 12. Jh., die einander die Confessio machten, bevor sie kommunizierten. In die Messe führten es ein die Mendikanten (von den Karthäusern und Zisterziensern nicht angenommen). Weitere Beschreibung nach dem Rituale.

[130]

J. Tixeront, *L'Ordre et les ordinations. Étude de théologie historique* (Paris 1925). Eine Sammlung von mehr praktischer Bedeutung; wissenschaftlich bleibt vieles zu wünschen übrig, wie T. selbst angibt. (T. hält [175] an der Ansicht fest, daß der *ritus proprius* der Weihe die Handauflegung sei; die *traditio instrumentorum* könne bloß als *ritus accidentalis* gelten; die Ersetzung eines Ritus durch einen anderen sei von vornherein unwahrscheinlich. Dagegen meint D. Chen u O. Pr. in der *Revue des sciences philos. et théol.* 14 [1925] 225, diese Behauptung setze eine Unabänderlichkeit der Riten voraus, die nicht der Geschichte entspreche. H. H.)

[131/2]

Federico Fofi, *Un singolare privilegio riguardante il ministro dell'ordine sacro* (La Scuola cattolica S. VI vol. 3 [1924] 177—188). Behandelt die Bulle Innocenz' VIII. *Exposcit* vom 9. April 1489, die mehreren Zisterzienseräbten die Vollmacht verleiht, ihren Mönchen die Diakonatsweihe zu erteilen, und besonders die beiden Bullen Bonifaz' IX. vom 1. Febr. 1400 und 6. Febr. 1403; durch die erste erhält der Abt der regulierten Chorherrn von S. Osith in England die Vollmacht, seinen Untergebenen die Priesterweihe zu spenden; auf Betreiben des Bischofs von London wurde durch die zweite Bulle diese Vollmacht wieder zurückgenommen. Da an der Echtheit der Bullen nicht gezweifelt werden kann, so sind sie dahin zu erklären,

daß der Priester durch die Ordination die *potestas radicalis* oder *virtualis* die Priesterweihe zu erteilen erhält, die aktuell wird, wenn der Wille des Papstes hinzukommt.

H. H. [133]

E. Hocedez S. J., *Une découverte théologique* (Nouvelle Revue théol. 41 [1924] 332—340) stellt die Bedeutung der Bulle Bonifaz' IX. in Abrede. Kein Theologe behauptet, daß der Papst unfehlbar sei, wenn er ein Partikulargesetz gibt oder ein Privileg verleiht.

H. H. [134]

E. Hugon O. Pr., *Études récentes sur le sacrement de l'Ordre* (Revue thomiste N. S. 7 [1924] 481—493). Die Bulle Innozenz' VIII. findet sich im Vatikanischen Archiv, aber es wird darin der Diakonat nicht erwähnt; dies bloß in einer Abschrift, die in der Bibliothek Vittorio Emmanuele aufbewahrt wird. Betreffs der Bullen Bonifaz' IX. gibt Hugon eine ähnliche Erklärung wie Hocedez: Da es sich in diesem Falle um eine bloß einmal gewährte und sofort wieder als ungültig (*nullius valoris vel momenti*) zurückgenommene Konzession handelt, so ist man zu der Annahme berechtigt, daß der Papst aus bloßer Unachtsamkeit die betreffende Befugnis erteilte und nicht im mindesten daran dachte, in einer so wichtigen Frage eine Lehrentscheidung zu geben. Der Abt von S. Ositha hat wohl nie von dem ihm verliehenen Privileg Gebrauch gemacht. Im gleichen Aufsatz handelt Hugon über die Materie beim Weihesakrament; er führt 6 verschiedene Ansichten an und bekämpft besonders die an 6. Stelle angeführte und heutzutage von vielen Theologen vertretene Anschauung, der zufolge der wesentliche Ritus der Weihe in der erster. Händeauflegung und dem dabei gesprochenen Gebete des Bischofs besteht. Er beruft sich auf die Lehre des hl. Thomas (III. Suppl. q. 38 a. 5) und das Dekret Eugens IV. *pro Armenis*, wo es heißt: *presbyteratus traditur per calicis cum vino et patenae cum pane porrectionem. Forma sacerdotii talis est: Accipe potestatem etc.* Das Dekret ist nicht, wie behauptet wird, eine bloß disziplinäre Entscheidung, bei welcher die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes nicht in Frage kommt, sondern ein wirklicher Konzilsakt und ein dogmatisches Dekret. Die Kirche hat die Gewalt, definitiv die Materie des Weihesakramentes zu bestimmen. Händeauflegung und Übergabe der Instrumente drücken den gleichen Gedanken aus; infolgedessen kann die Kirche, ohne das Wesen des Sakramentes zu vernichten, verordnen, welche von den beiden Handlungen je nach Zeit und Ort angewendet werden soll. Im Anfange war die *impositio manuum* im Gebrauch, und ist es noch in der orientalischen Kirche; später wählte man die *traditio instrumentorum*, um die durch die Weihe verliehene Vollmacht besser zum Ausdruck zu bringen: diese ist jetzt in der lateinischen Kirche allein die wesentliche Materie des Weihesakramentes, wie es auch das Pontificale Romanum andeutet: *Moneat ordinandos quod instrumenta, in quorum traditione character imprimitur*,
tangant.

H. H. [135]

Adhémar d'Alès (*Ephemerides Theologicae Lovanienses* 1 [1924] 504 not. 14) ist mit Recht der Ansicht, daß von Anfang an die *impositio manuum* die einzige notwendige Materie des Weihesakramentes geblieben und nicht eine Änderung eingetreten ist, durch welche die *traditio instrumentorum* die *materia necessaria* wurde.

H. H. [136]

J. Puig de la Bellacasa S. J., *La bula „Sacrae religionis“ de Bonifacio IX* (*Estudios ecclesiasticos* 4 [1925] 3—19, 113—137) bespricht kurz die Ansichten Fofis, Hocedez', Hugons. Die Bulle ist sicher authentisch. Es handelt sich vor allem um die Bedeutung der Worte *conferre ordines, promovere ad ordines*. Der Verf. nimmt sie im weiteren Sinne „weihen lassen“. Der Papst habe dem Abt von St. Osith die Vollmacht erteilt, seine Untergebenen von jedem beliebigen Bischof weihen zu lassen, ohne Rücksicht auf den Diözesanbischof. — Diese Erklärung scheint etwas gezwungen zu sein.

H. H. [137]

M. Querra, *El decreto de Eugenio IV para los armenios y el sacramento del Orden* (Estudios Ecclesiasticos 4 [1925] 138—153, 237—250). Eingehende Behandlung der heute viel erörterten Frage über den Charakter dieses Dekretes, demzufolge die einzige *materia proxima* des Weihesakramentes die *traditio instrumentorum* wäre. Nach Qu. ist das Dekret in dem Teile, der sich auf die Sakramente bezieht, keine dogmatische Lehrentscheidung, sondern eine praktische Instruktion, in welcher der Papst der *doctrina communis* der gleichzeitigen Theologen folgt. Dieser Ansicht ist auch **Huarde**, *De Ordine et Matrimonio* (Rom ² 1922) 87: „*expositio quaedam doctrinae tunc temporis apud latinos valde communis per modum cuiusdam normae directivae*.“ Ähnlich schon der hl. **Alphons** in seiner *Theologia moralis* I. 6 n. 12. H. H. [138]

R. Guardini, *Heilige Jungfräulichkeit* (Schildgenossen 5 [1925] 148—154). Zunächst einige die Jungfrauenweihe charakterisierende Bemerkungen; die Fülle des in ihr Geschehenden, das Sorgsam-Umständliche der sakralen Handlung, ihre ruhige Gelassenheit, ihre Theozentrik; sie läßt das Innerste unangetastet. — Die *Consecratio* weiht jene, die zu dem heiligen ungewöhnlichen Weg der Jungfräulichkeit berufen und bereit sind, zu größerer Gott-Gehörigkeit, „eine Gehörigkeit, die in besonderer Weise das ganze Sein umfaßt und 'Stand' begründet“. Diesen inneren seinsmäßigen Stand bindet die Kirche in Ausdruck, Form und Gesetz, macht ihn zu einem sakral-rechtlichen; damit sein Charisma in fruchtbarer Zucht bleibe. — Die Jungfräulichkeit wurzelt nicht in einem Zweck, sondern „bedeutet ein von Gott her kommendes Leben, ausgebrochen, von ihm gebracht und begründet“. Ihr Wesen ist frei von allem Zweck, aber frei für alle Aufgabe, die ihr durch Ruf oder Augenblick gestellt wird. Ihre wesenseigene Kraft aber zerfällt, sobald eine solche Aufgabe sich so vordrängt, daß sie faktisch zum Zweck des jungfräulichen Lebens wird. Die Haltung der Jungfrau kann im Tiefsten nur kontemplativ sein. Einsamkeit und Schweigen zu Gott auch bei äußerer Tätigkeit. — Klarer Ruf muß zur Jungfräulichkeit führen. Sie muß bereit sein zur Bindung an die Kirche, wie sie in der *Consecratio* wirklich wird. Die Tatsache „Kirche“ (als Mysterium) tritt in der Jungfrauenweihe stark hervor. — Daß heute in den neueren Orden meist andere Formen als die *Consecratio* verwertet werden, scheine nicht nur Zerfall einer alten Haltung zu sein, sondern es spreche sich darin ein anderes Empfinden von der Natur der Bindung in die Kirche aus, herber und personaler. Das aber, daß die Jungfräulichkeit mehr von der Sphäre personaler Bindung als vom Mysterium her empfunden wird, scheint mir gerade ein deutliches Symptom veränderter Haltung zu sein.

A. W. [139]

Bonifatia Br. O. S. B., *Die Heiligkeit der Frau in der Liturgie (Nachgewiesen besonders am Ritus der Äbtissinnenweihe)*. (Unser Mariengarten 1 [1925] 59—66.) Tiefgehende Erklärung der Äbtissinnenweihe und der sie tragenden Ideen; Übersetzung des Ritus nach dem Pontificale. [140]

Ath. Wintersig O. S. B., *Liturgie und Frauenseele* (Eccl. or. Bd 17 Freib. i. Br. 1925). Die Schrift gibt in vornehmer und tiefgehender Weise ein ganz an der Liturgie orientiertes Bild des christlichen Frauenideals und der den einzelnen Ständen der Frau (gottgeweihte Jungfrau, Witwe, Verheiratete und Mutter) entsprechenden Heiligkeit, die zunächst nicht rein ethisch, sondern in der Angleichung an Christus und die Kirche erfaßt wird. Gut ausgewählte und übersetzte Texte erläutern das Gesagte und zeigen den Reichtum der kirchlichen Frauenauffassung. Die Schrift wird so für die Kirchenidee selbst aufschlußgebend. — Einige Stellen könnten noch schärfer gefaßt werden. Vielleicht wäre es gut, die christliche Witwe noch mehr als eigenen Typ herauszustellen, wenn auch dieser Gedanke heute noch am wenigsten lebendig ist. Zu S. 19 ist zu sagen, daß die alte Kirche wohl unterschied zwischen den hierarchischen und den pneumatischen Weihen, daß sie aber auch letztere in ihrer großen Bedeutung anerkannte; beide sind gnadenvermittelnde Mysterien. [141]

R. Guardini, *Ehe und Jungfräulichkeit* (Schildgenossen 5 [1925] 113—115). „Die Ehe kann nicht aus dem Natürlichen hergeleitet werden, sondern ist durch Christus, von Gott her, in die Welt getreten; ist Gnade 'in Christus und der Kirche'. In der christlichen Ehe werden nicht nur individuelle und soziale Verhältnisse religiös geheiligt, sondern in diesen naturhaften wie personalen, individuellen und Gemeinschaftsvorgängen entfaltet sich eine übernatürliche geistliche Wirklichkeit.“ Davon spreche die Brautmesse. — Die Jungfräulichkeit bedeutet nicht nur negativ, unverheiratet und enthaltsam zu leben, auch nicht um sozialer Wirkungen willen auf die Ehe zu verzichten. In der Jungfräulichkeit haben wir eine Lebenswirklichkeit und Lebensform, die aus Gott stammt. — Ehe und Jungfräulichkeit stehen durchaus positiv zueinander. Das beweise die Jungfrauenweihe. A. W. [142]

Maria Schlüter-Hermkes, *Das katholische Ideal der heiligen Ehe* (Die christliche Frau 22 [1924] 177—185). Eine verhältnismäßig stark vom Gedanken des Mysteriums getragene chemoralische Abhandlung. Ob der Ausgang von der Heiligung der Fortpflanzung und nicht von der Heiligung der Liebe der liturgischen Auffassung vom *mysterium caritatis* ganz gerecht wird? (vgl. meine Schrift *Liturgie und Frauenseele* S. 86). S. 184 wird gesagt, der nach Heiligkeit strebenden Ehefrau stehe kaum ein greifbares Vorbild vor Augen, weil keine Frau zur Ehre der Altäre erhoben ist, deren Heiligkeit besonders durch das Sakrament der Ehe geprägt ist. (Die liturgische Heiligenverehrung geht von dem Gedanken pneumatischer Heiligenstände aus.) Doch ist, wie ich a. a. O. S. 22 f. zeigte, die Kirche Typ aller weiblichen Heiligkeit, weil diese notwendig auch in der Ehe jungfräulichen Charakter hat. Insbesondere ist Maria — im Sinne der Liturgie als vollendetster Typ der Kirche — Vorbild auch der heiligen Ehefrau. Man kann nicht wünschen, daß der Heilige der künftigen Zeit der vollkommene Gatte sei, ebenso wie es unrichtig ist, die jungfräuliche Heiligkeit besonders dem MA zuzuweisen. Jungfräulichkeit als sakrale Heiligkeit ist so mit dem Wesen der Kirche als Mysterium verbunden, daß die Kirche, ohne sich selbst aufzugeben, nie eine andere Wertung annehmen kann als die ihr seit ihrer Frühzeit geläufige. — Die innere Verwandtschaft von Mysterium, Martyrium, Virginität im Pneuma ist nicht erkannt. (Abgedruckt auch in *Katholische Ehe. Vorträge geh. auf der Delegiertenvers. des KDF in Hildesheim 11.—13. Okt. 1924* [Köln 1925] 35—56. Ebda 1—34 die folg. Nr.) A. W. [143]

K. Neundörfer, *Ehemoral und Eherecht im Lichte des Ehesakramentes* (Die christliche Frau 22 [1924] 162—176). Sakralrecht und Sakralmoral der Ehe werden aus dem sakramentalen Charakter der Ehe heraus entwickelt und begründet. Der metaphysische Hintergrund der Ehe wird angegeben durch den Satz: „So ist die Kirche die Welt, welche zu Gott strebt, Christus aber Gott, der zur Welt kommt.“ Diese Spannung finde ihre Einheit in Christus. Paulus spricht aber nicht von Gott und Welt, sondern von Christus und Kirche; Christus ist Gott m e n s c h, die Kirche sind die Erlösten. [144]

K. Neundörfer, *Vom heiligen Geheimnis der Ehe* (Schildgenossen 5 [1925] 120—129). Die vollkommene und fruchtbare Ehegemeinschaft bezieht sich, wie das besonders in der Eheschließung in Verbindung mit der Brautmesse zum Ausdruck kommt, nicht nur auf das zeitliche, sondern auch auf das ewige Leben. Das ewige Leben geht in das zeitliche Leben der Ehe in besonderer Stärke ein und verklärt es von innen her. Die Ehe ist so nicht nur Symbol, sondern Organ des Reiches Gottes, und vermittelt deshalb schon vor der Taufe der Frucht der Ehe eine gewisse Verklärung. Die christliche Eheauffassung ist daher eine sakrale. Eherecht und Ehemoral müssen auf dieser — in der Liturgie der Ehe sichtbar werdenden — sakralen Unterlage aufbauen. A. W. [145]

U. Berlière O. S. B., *La dévotion à l'Eglise cathédrale* (Cours et Conférences des Semaines Lit. III [Löwen 1925] 111—116). Kurzer historischer Überblick über die Verehrung der Kathedrale durch Liturgie und Brauch der Pfarrgemeinden:

Gedenkfest an die Errichtung des betr. bischöfl. Stuhles, *natalis cathedrae*, die Feier des Kirchweihfestes der Domkirche, die Verpflichtung zur Teilnahme am bischöflichen Gottesdienst der Hochfeste, jährliche Prozessionen der Pfarreien zur Domkirche, Abgaben (Wachszinsrecht) und testamentarische Vermächtnisse an die Domfabrik zum Zeichen der geistlichen Abhängigkeit. — Die Einordnung der Pfarreien in das Bistum soll den Pfarreien auch heute wieder durch gelegentlichen Besuch des Domes bewußt werden. A. W. [146]

S. C., *De origine benedictionum in genere ac de ritu quo impertiuntur* (Eph. lit. 39 [1925] 131—136). In der ältesten Zeit Segen fast immer durch Auflegen der Hände (oder einer Hand) oder Händeausstrecken; dann durch Kreuzzeichen. Der „latein. Segen“ ist ursprünglich Rednergestus (cf. Apul., *Metam.* 2, 39), zuerst wohl als Entlassungsgestus gebraucht; ähnlich wohl der „griech.“. [147]

A. Manser O. S. B., *Ein Blatt aus der Frühgeschichte christlicher Geburtsfeier* (In: *Maurus Wolter dem Gründer Beurons zum 100. Geburtstag* [Beuron 1925] 183—192). Geistvolle, historisch belegte Gedanken über die Geburtstagsfeier in der Liturgie. Die ältere Kirche lehnte eine Feier des Geburtstages ab; allmählich drang die heidnische Sitte des *natalis* aber auch in christl. Kreise ein. „Die ersten christlichen Kaiser des alten Römerstaates dürften auch die ersten Christen sein, deren Geburtstag mit eigentlicher und öffentlicher Feier begangen wurde.“ Vgl. Cod. Justinian. III 12, 11, zurückgehend auf Theodosius d. Gr. Das Gelas. III n. 53 enthält eine Eigenmesse auf den Geburtstag (wohl vorgregorianisch). — Geburtsfest Christi, vorbereitet durch die Nennung der Geburt im Taufsymboll [die Tauffragen wurden aber bei der Taufe selbst, nicht „unmittelbar vor“ ihr gestellt, wie sich u. a. aus dem Text des Gelas. klar ergibt] und im Meßkanon. Geburt Mariä, Joh. des T. gefeiert, letztere schon um 400 in Afrika. Gregor v. Naz. sagt in der ältesten Weihnachtspredigt: „Feiere die Geburt, welche dich von den Fesseln der Geburt befreit“ (or. 38 n. 17). [148]

P. Parsch, *Das Brevier* (Ber. d. Lit.-Priestertag Wien 1924, 117—140). Das Brevier ist das Gebet der Kirche und der Lebensführer der Priesterseele. *Ecclesia* und *anima* sind die beiden Beterinnen des Breviers. Zur Selbsterziehung zu einem verständigen, genußreichen Brevierbeten wird dem Priester bes. empfohlen, erstens auf den Stundengedanken im Brevier (als Tagesweihe) zu achten. Dabei wird auf den heilsgeschichtlichen Hintergrund der Horen hingewiesen. Daß Prim und Komplet im Unterschied von den anderen Horen als „subjektive Gebete der sündigen Seele“ gekennzeichnet werden, vermag ich nicht zu billigen. Zweitens soll man die Psalmen beten lernen. M. E. müßte man sich da etwas mehr Mühe geben, auch der Vulgata gerecht zu werden wie die Väter, und nicht gleich vor ihren Schwierigkeiten zum Urtext fliehen. A. W. [149]

K. Kastner, *Der Reichsgottesgedanke im Brevier* (Die Seelsorge 3 [1925] 105—113). Geht der Auswirkung der Vaterunserbitte *Adveniat regnum tuum* im Brevier nach. Er findet ihn in dreifacher Form. 1. Daß die Kirche auf Erden sich immer mehr ausbreite. Diesem Gedanken dient der Osterfestkreis, beginnend mit Septuagesima. Dem 2., daß Gott durch seine Gnade in uns herrsche, dient die Zeit nach Pfingsten. Von November an wird der zweite (Weihnachts-)Festkreis vorbereitet, der als Motto trage: daß Gott uns einst in den Himmel aufnehme (3.). K. betont sehr stark den eschatologischen Charakter des Weihnachtskreises. Mit Recht. Aber es fragt sich, ob die Gedanken des *Adveniat regnum tuum* wirklich in den einzelnen Zeiten immer nur in einer der drei Formen vorkommen. Es ist da wohl richtiger, eine höhere Einheit anzunehmen. So ist der Reichsgottesgedanke in der Zeit nach Pfingsten nicht nur in der 2. Form vorhanden und gestaltet und in der Fastenzeit nicht nur von der 1. — Man sollte Pfingsten nicht als das Hochfest des Hl. Geistes bezeichnen. Es ist sicher ebensowohl ein Fest Christi. Denn seine Geistessendung wird Gegenwart. A. W. [150]

M. Grégoire O. S. B., *Le Bréviaire mis en rapport avec le Missel* (Cours et Conférences des Semaines Lit. III [Löwen 1925] 215—222). Lehnt die von Wilmart im Anschluß an den Comes von Murbach vorgetragene Theorie von der Verschiebung der Episteln und Evangelien nach Pfingsten ab und zeigt dann am Beispiel des 5. Sonntags, wo gerade *le glissement* beginnen soll, wie Epistel und Evangelium einheitlich nach der auf diesen Sonntag fallenden Lesung der *scriptura currens* gewählt wurde. Gr. kündigt ein größeres Werk über die Beziehungen zwischen Offizium und Meßformularen an. A. W. [151]

C. Callewaert, *De distributione psalmorum in Breviario* (Eph. lit. 39 [1925] 183—187). Über die röm. Psalmenverteilung. [152]

A. Vaccari S. J., *Il salterio ascoliano e Giuliano eclanese* (Biblica 4 [1923] 337—355). G. Ascoli veröffentlichte unter dem Titel: *Il Codice irlandese dell' Ambrosiana* einen lat. Psalmenkommentar im Archivio glottologico italiano 5 (1878); derselbe enthält einen doppelten Psalmentext, einen, der dem Komm. vorausgeschickt ist, und einen anderen, welcher der Erklärung zugrunde gelegt wird; keiner von beiden ist der Text des Psalterium Gallicanum, sondern im wesentlichen des Psalterium Romanum vermischt mit vielen Lesarten aus dem Gallicanum und anderen Psalmentexten. Vaccari macht es wahrscheinlich, daß der Verf. des Komm. der Bischof Julian von Eclanum ist. H. H. [153]

P. Alfonso, *Verso le origini delle Preci dell' Ufficio* (Riv. lit. 12 [1925] 216—221). Die Preces fiales in Laudes und Vesper waren früher viel ausgedehnter; sie bestanden aus Aufforderung und Gebetsvers, z. B. *Oremus pro omni gradu ecclesiae — Sacerdotes tui induantur iustitiam et sancti tui exultent*. Sie hängen eng zusammen mit dem „Allgemeinen Kirchengebet“, bes. in der gallikan. Form; zu dieser ist auch die *Oratio communis fratrum* des Antiphonars von Bangor zu rechnen, die wiederum gleich sein muß der von Kolumban, *reg. coen.* c. 7 erwähnten. Das „Allg. Gebet“ stilisiert sich in 2 Formen: der Litaneif. und der Kollektenf.; hier aber sind Psalmverse als *collectio*. Das Konzil von Agde (506) bestimmte, daß *in conclusione matutinarum uel uespertinarum missarum, post hymnos capitella de psalmis dicantur* (c. 30); auch Caesarius Arel. spricht in der Regula (PL 67, 1102) von *capitula ex psalmis* am Ende der Laudes. Im Antiph. von Bangor enden die Psalmverse (immer mehrere vereint) als Kollekten mit *Qui uiuis et regnas* eqs.; daneben eine 2. Form der Kollekte, eine Hymnenstrophe, z. B. *Te oramus altissime, Exorto solis lumine, Christo oriens nomine, Adesto nobis Domine. Qui regnas in saecula*. — Die vorgetragene Hypothese steht gegen die Ansicht Bäumers; Verf. wird sie noch weiter rechtfertigen. [154]

X., Ufficio della Compieta (Riv. lit. 12 [1925] 177—182). Bis zum 5. Jh. das *Lucernarium* als *sacrificium uespertinum*, bestehend aus vielen Psalmen und Lesungen, dabei Lampen angezündet und Weihrauch verbrannt. Diese Feier wurde allmählich früher gelegt und abgekürzt = Vesper. So entstand das Bedürfnis nach einer eigenen Hora vor dem Schlafengehen. Die röm. Komplet erinnert durch *Lumen ad reuelationem gentium* noch an das *Lucernarium*. Bei Basil., *reg. fus. tract.* 37 90. Psalm vor der Ruhe gebetet. Im Leben des hl. Ignatius († 446) wird berichtet, er habe u. a. das Luc. und eine Hora vor dem Schlaf gebetet. St. Benedikt ordnete die K. — Erklärung der röm. K. [155]

B. Kleinschmidt O. F. M., *Die Kleinen Tagzeiten der Mutter Gottes. Ein Beitrag zur liturgischen Bewegung* (Theol. u. Gl. 17 [1925] 327—336). Kurze Geschichte des Officium parvum. Erste sichere Nachricht davon gibt die Geschichte von Cluny, wo Abt Odo für fast alle Sonntage die Kl. T. verordnete. Urban II. ermahnte zu deren Beten an allen Samstagen. Im MA wurden sie mehr und mehr zum Pflichtgebet außer an Tagen mit einem großen Officium. Durch Pius V. stark eingeschränkt. Kl. empfiehlt, das O. p. wieder mehr an Stelle des Rosenkranzes zu beten, und weist hin auf den „etwas breit werdenden“ Kommentar von P. K o s t ,

Die Psalmen im Officium B. M. V. (Leutesdorf 1924, im Erscheinen begriffen), neben älteren Arbeiten. Gereimte Übers. der Ps. von Regalat Trenkwalder O. F. M., *Das Hohelied der Königin* (Innsbr. 1923, lat. u. deutsch). Kl. selbst veranstaltet eine neue Ausgabe mit Einleitung, Erklärung und Übers. (Dülmen). [156]

dgm., *Il Martirologio Romano* (Riv. lit. 11 [1924] 327—333). Kurze Geschichte des M. bis zur Ausgabe von 1924. [157]

G. Godu O. S. B., *La question du Martyrologe romain* (La Vie et les Arts lit. 11 [1924/25] 348—367). Anlage, Geschichte des M.; die Ausgabe von 1924 wird kritisch besprochen im Anschluß an H. Quentin O. S. B.; s. Nr. 159. Vgl. auch *Ephem. lit.* 38 (1924) 355—359 aus dem *Osservatore Rom.* 17.—18. Nov. 1924 Nr. 27. [158]

H. Quentin O. S. B., *La correction du Martyrologe romain* (Anal. Boll. 42 [1924] 387—406). Nach Angabe einiger Grundsätze, nach denen ein Korrektor des M. vorgehen müßte, fährt Qu. fort: „... il faut avouer que l'impression [der neuen Ausgabe] est pénible. Pénible à cause du nombre et de la nature des changements opérés, pénible à cause de la permanence des erreurs les plus grossières, et du parti pris qui s'y révèle de tenir pour non avenues et inexistantes les progrès si notables pourtant et, dans une foule de cas, si assurés, que la science hagiographique a faits, en particulier depuis une trentaine d'années, pénible enfin parce qu'il semblerait qu'à moins d'une circonstance toute providentielle, une refonte aussi minutieuse dût reculer pour des années, sinon empêcher totalement une réforme et une correction vraiment critiques du martyrologe.“ Das ablehnende Urteil wird dann an einer Reihe von Beispielen begründet und zum Schluß die Hoffnung ausgesprochen, Pius XI. werde für eine bessere Ausgabe sorgen. — Dieser hat seitdem Dom Quentin mit der Herstellung einer besseren Ausgabe betraut. [159]

A. Munier, *Comment on construit une église. Les préliminaires de la construction* (La Vie et les Arts lit. 11 [1924/25] 211—226, 368—379). Auszug aus einem demnächst erscheinenden Werke in 3 Bänden über I. Die Kirche in der Vergangenheit; II. Bau einer K.; III. Ausschmückung und Ausstattung einer K. — Der Verf. gibt praktische Anweisungen über Stellung, Orientation, Material, Fußbodenbelag, Ausschmückung der Kirchen. — Der I. Bd. des Werkes erschien seit dem 8. III. 1925 im Bulletin paroissial liturgique de l'abbaye de St. André (Lophem-les-Bruges), dann als Buch bei Desclée, de Brouwer u. Co. Brügge-Lille. [160]

Jos. Braun S. J., *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Mnch. 1924). 2 Bde mit rund 1500 S. Text; dazu 130 Textabbild. und 708 Abb. in Autotypen auf 377 Tafeln. Der I. Bd. behandelt *Arten, Bestandteile, Altargrab, Weihe, Symbolik*; II *Die Ausstattung des Altares, Antependien, Velen, Leuchterbank, Stufen, Ciborium und Baldachin, Retabel, Reliquien- und Sakramentsaltar, Altarschranken*. Ein Werk großen, unermüdlichen Fleißes in jahrelanger Arbeit. Br. mußte beinahe ganz Europa durchreisen, um die Monumente an Ort und Stelle zu studieren; dazu mußte er viele hs. liturg. Bücher einsehen, abgesehen von der großen gedruckten Literatur. So entstand ein sehr reiches Werk, das über den gesamten Komplex ausführlich berichtet, auch die kunstgeschichtl. Seite ins Auge faßt, ja auch den Ritus der Altarweihe gründlich behandelt. Das Werk ist bes. wertvoll durch die Beschreibung der Monumente und die beigegebenen zahlreichen Tafeln und Abbildungen, für die auch dem Verlag Guenther Koch zu danken ist. Br. will aber auch den Altar „in seiner geschichtlichen Entwicklung“ schildern. Auch hier bietet er viel Gutes. Doch liegt hier der Punkt, wo sich beim Studium des Werkes manche Wünsche und Einwendungen regen. Schon die Disposition befriedigt nicht ganz. Der Wunsch nach klarer Scheidung der einzelnen Gegenstände (s. II 3) hat wohl dazu geführt, daß viele Wiederholungen vorkommen, daß gegenwärtiger Zustand und geschichtliche Entwicklung durcheinander behandelt werden. So wird z. B. I 42—100 altare fixum und portatile in Gegenwart und Geschichte besprochen; später werden die einzelnen Teile des Altares, jeder für sich, dargestellt, und dabei

kehrt bei jedem Teil die geschichtliche Behandlung wieder. Dieses Vorgehen gibt zwar eine gute Scheidung der Materie, läßt aber die historische Linie weniger klar hervortreten, reißt auch manches Zusammengehörige auseinander.

Trotzdem bietet Br. auch hier sehr reiche Belehrung. Der Altar als der Mittelpunkt des christlichen Kultes spiegelt die liturg. Entwicklung der Kirche wider; in seiner Unveränderlichkeit im Wesentlichen und seiner reichen Entfaltung im Akzessorischen ist er ein lebendiges Bild für die Ewigkeit der göttlichen Kultidee des Christentums an sich und den Wechsel in der Frömmigkeit der Generationen, die bald mehr den einen bald den anderen Aspekt des Dogmas bevorzugt und dem Göttlichen Menschliches beimischt. Das geht auch aus dem Material, das Br. sammelt, hervor; er weist auch zuweilen auf die inneren Gründe der Entwicklung hin. Aber im allgemeinen gräbt er hier nicht tief genug und führt oft wichtige Stufen und Umschwünge auf rein äußere Gründe zurück. Das zeigt sich in besonderer Weise gleich schon bei der Betrachtung des altchristl. Altars sowie bei dem so wichtigen Problem, wie seit dem 4. Jh. beinahe plötzlich steinerne, feststehende, geweihte Altäre an die Stelle der urchristlichen *τράπεζαι* treten, wie dann sogar der Altar zu einem Heiligengrab mit reicher Confessio wird usw. Fr. Wieland hat bes. in *Mensa und Confessio* (1906) und *Altar und Altargrab* (1912) die Probleme gesehen und zu lösen versucht. Er sah richtig, daß die Altaridee der Opferidee parallel laufen muß, irrte aber in der Annahme, daß die Eucharistia nicht von Anfang an ein Opfer gewesen sei, daß man also nur einen Tisch für das Mahl gebraucht habe. Er ließ sich dabei täuschen durch eine zu enge, modernere Definition gewisser Theologen, wonach das Opfer in der Destruktion einer sichtbaren Gabe bestehe; da er diese nicht in der Eucharistia vorfand, suchte er den Opfercharakter der Messe erst vom 3. Jh. ab und mußte dabei auf den Gedanken kommen, daß paganer Einfluß vorliege. Tatsächlich aber war die Eucharistia von Anfang an ein wahres, äußeres Opfer, aber ein „Opfer im Geiste“, nicht ein Opfer nach Art der heidnischen und jüdischen (s. Jb. 4 S. 37 ff.). Es bedurfte daher auch keines materiellen Altars im jüd. oder heidn. Sinne; vielmehr wurde der schlichte Tisch des letzten Abendmahls oder der christl. Feier zur Stätte des erhabensten Opfermysteriums. Gerade diese pneumatische Erhabenheit des christl. Kultes über Raum und Zeit (vgl. Joh. 4, 23 f.) aber mußte eine Verehrung des Altartischen als solchen zunächst unterbinden. Während der Feier war der Tisch Opferaltar; nachher wurde er beiseitegestellt; das Opfer Christi war der Mittelpunkt der Verehrung, nicht die materielle Opferstätte. Dieser eigentliche, christliche Grund für die Altarauffassung der ersten Jahrhunderte wird von Br. übersehen; dafür führt er ohne Beweise die Furcht, der Altar möchte den Heiden in die Hände fallen, als Grund an für die nicht beständige Aufstellung des Altars (I 55); weshalb wurde er denn noch im 4. Jh. oft nur zur Feier aufgestellt? I 65 und 101 sind „lediglich“ die „äußeren Verhältnisse“ Ursache davon; I 669 verhinderten sie die Altarweihe. Nach I 71 wäre der Altar ohne diese Umstände „zweifellos“ von Anfang an stabil gewesen! Richtig wird ebda gesagt, keine dogmatischen Anschauungen hätten bei der Errichtung des altare fixum mitgewirkt. Das Dogma vom Opfer Christi blieb freilich dasselbe. Aber vom 3. Jh. ab wird die Auffassung vom Opfer in der Frömmigkeit der Gläubigen etwas geändert. Die Kirche hat, zumal in ihrer Liturgie und in der Lehre der großen Väter, die altchristliche Idee vom Opfermysterium d. h. der mystischen Wiedergegenwärtigung des Opfers Christi in der Eucharistie immer festgehalten; für die röm. Lit. vgl. Jb. 2 S. 18 ff. Aber der Gedanke der „Darbringung des Leibes und Blutes Christi“ tritt nun mehr hervor; aus dem Mysterium wird mehr eine Oblation, ein Sacrificium. Das ist nichts Neues; denn jenes Mysterium war ein Opfer; es ist aber eine neue, wenn man will, vereinfachte, popularisierte Auffassung, die ein gewisses Herabsteigen von der ursprünglichen Höhe bedeutet und, wie gesagt, sich in der Volksfrömmigkeit bes. auswirkt; die Kirche selbst hält immer die ursprüngliche Reinheit und Höhe fest.

Scheinbar ist die neue Auffassung eine gewisse Annäherung an den vorchristl. Opferbegriff einer Oblation einer sichtbaren Gabe, die auf den Altar gelegt wird. Es ist ganz naturgemäß, daß damit der Altar als solcher mehr Bedeutung gewinnen mußte. Es wäre aber ganz falsch, nun darin eine Paganisierung zu sehen. Vielmehr ist dies nur ein Teil jener gewaltigen Ideenbewegung, die im 4. Jh. die Kirche durchdrang und die wir Jb. 3 S. 17 kurz charakterisiert haben. Ähnlich wie dort der Ritualismus des 4. Jh. beurteilt wurde, muß auch die Altarauffassung des 4. Jh. betrachtet werden. Das gilt auch von der Verbindung des Altars mit dem Märtyrergrab, die trotz Br. I 528 f. erst im 4. Jh. beginnt; auch hier eine gewisse Angleichung an den Heroen- und Totenkult der Antike, aber in ganz verchristlichtem Sinne, wie Br. I 653 richtig hervorhebt; Br. gibt I 656 ff. die Gründe des Altargrabes gut an; der 2. aber müßte durch den Hinweis auf die Verbindung des Märtyrermysteriums mit dem Christumyst. (vgl. Jb. 2 S. 18 ff.) vertieft werden; je mehr diese Verbindung erkannt und liturgisch ausgesprochen wurde, desto mehr mußte der Altar zum Märtyrion werden. Freilich zeigen die Klagen der Kirchenväter, daß die neuen Massen der Bekehrten nur allzuleicht ihre alten Gedanken in die ihnen scheinbar mehr angepaßten Kultformen hineintrugen (s. Br. I 653); die pneumatische Auffassung der ersten Jh. blieb daher der Kirche immer das Ideal und die oberste Norm.

Gewisse Formen und Ausgestaltungen des Altares lassen sich nur aus der Benutzung antiker Formen des Toten- und Heroenkultes durch die Kirche im gekennzeichneten Sinne erklären. Die neuen Ausgrabungen zu S. Sebastiano haben gezeigt, wie man dort im 3. Jh. zu Ehren der Apostelfürsten *refrigeria* hielt. Auch sonst hielt man Agape und Eucharistia an den Gräbern der Märtyrer und der Verstorbenen. Es ist ganz naturgemäß, daß sich bes. der Memorienaltar, die *mensa martyrum* an antike Formen anschloß. Mit Recht haben daher Meringer, *Wörter und Sachen* (1909) 181 f. und Ad. Rücker (s. Jb. 1 Nr. 284) die halbrunden koptischen Altarmensen als eine Nachwirkung ägypt. Totenopferplatten erklärt, die unter dem Einfluß des antiken Sigmatischen halbrund wurden und zunächst in der Totenliturgie Verwendung fanden, dann überhaupt der Eucharistia dienten. Br. bemerkt dazu (I 278 A. 46): „Eine Kritik dieser Auffassung ist nicht vonnöten.“ Wie sollte aber die Vertiefung, die Andeutung des Ausgusses, die Verwendung als Grabstele usw. anders zu erklären sein als durch diese doch ganz natürliche Ableitung? — Von hier aus erklären sich auch die halbrunden (oder runden) Altäre mit der Vertiefung in der Mitte und den diese umgebenden vertieften Pässen (I 245 ff.). Wenn Br. I 278 meint, die kopt. Altarmensen seien nie mit einem Bogenfries ausgestattet, so sind sie ja selbst ein Bogen (für einen Toten ursprünglich bestimmt); jener Bogenfries erscheint als eine Zusammensetzung aus mehreren solcher Einzelplatten mit Bogen; vgl. den Tisch des Pharo in der Wiener Genesis (Abb. z. B. bei Kaufmann, *Hdb. d. christl. Archäol.* ³ [1922] Abb. 214), wo der Bogenfries deutlich zu sehen ist. Der Sigmatische der Antike und bes. der Tisch des Totenkultes haben also unstreitig auf diese Altarform Einfluß geübt. Als eine Nachwirkung der antiken Vorbilder erklären sich dann auch die eckigen Mensen mit Vertiefung (I 259 ff.), bes. wenn sie in der Mitte der Langseiten rechteckige Ausbuchtungen oder rundherum einen Bogenfries haben; dieser ist keineswegs „rein ornamental“ (I 274); Br. widerspricht sich da selbst, da er I 284 bemerkt, eine Ornamentierung der Mensa sei zwecklos gewesen, weil die Altartücher sie bedeckten. Die Randleisten, Bogen usw. müssen also einen andern Sinn gehabt haben, der sich von der Antike herleitet, wenn sie auch später bloß noch ein „Überlebsel“ älteren Brauches waren. Ebenso sind die Löcher, die sich zuweilen in den Mensen finden, zu deuten (z. B. I 262, 269 A. 31; auch 562 A. 18); Br. weist mit Recht die Ansicht R. de Fleurys ab, wonach sie Abflußkanäle des Wassers beim Waschen der Altäre waren, bringt aber selbst nichts Befriedigendes. Er hätte auf Wieland, *Altar u. Altargrab* 149 ff. hinweisen können; neuerdings hat diesen Brauch bes. für die

Antike behandelt G. P. Oikonomos, *De profusionum receptaculis sepulcralibus* (Athen 1921); s. unten Nr. 194. Daß diese Zuführung des Opfers zu den Toten, bei den Heiden materiell aufgefaßt, auch einen christl., tiefen Sinn erhalten konnte, also nicht ohne weiteres als „pagan“ abzutun ist, beweisen die Verse des Prudentius auf S. Vincentius (*Peristeph.* 5, 515 f.): *Altar quietem debitam | praestat beatis ossibus; | subiecta nam sacrario | imamque ad aram condita | caelestis auram muneris | perfusa subitus hauriunt.* Zu dem dahinterstehenden Ideengehalt vgl. Jb. 2 S. 18 ff. Anders aufzufassen sind natürlich die Katarakte, insofern man durch sie mit dem Grab in Verbindung treten will, um *brandea* zu weihen u. dgl.

I 221 wird der Ursprung des Blockaltars nur auf „praktische Erwägungen“ zurückgeführt. Die merkwürdige Erscheinung aber, daß seit dem 11. Jh. der Bl. „vor den übrigen Typen durchaus den Vorrang“ hat (I 228), verlangt doch eine tiefere Erklärung, ebenso auch, daß die Altäre jetzt viel größere Dimensionen annehmen. Hier spiegelt sich doch wohl auch eine etwas geänderte Auffassung vom Altar, eine neue Einordnung in die Architektur, Fortfall der Ciborien usw. Für Br. ist es allerdings sicher, daß es diesen Typ „schon zu sehr früher Stunde“ gab (I 223); aber die Beispiele, die er dafür bringt, sind keine eigentlichen Blockaltäre, schon wegen der kleinen Ausmaße nicht; der I 223 genannte Altar gehört zu der I 146 ff. besprochenen Gruppe; der Altar in der Januariuskatakomben zu Neapel (I 225) ist in der jetzigen Form schon 8. Jh. und erklärt sich aus dem besondern Orte und dem Material.

Unbefriedigend ist auch, was I 411 ff. über die Richtung des Altares gesagt wird. Br. nennt konstant die dem Volke zugewandte Seite des Altars die Vorderseite, so daß der Priester also in der alten Kirche an der Rückseite gestanden hätte! Mit Recht betont er, daß auch heute noch keine Vorschrift über die Richtung des Altares besteht; daß das Missale beide Richtungen berücksichtigt. Dann aber hält er es, abgesehen von Rom, für unangebracht, die römische Form anderswo wieder zu beleben, da die Gründe für die spätere Form „jetzt in verstärktem Maße gelten“ und das Volk durch die ältere nicht zu innigerer Anteilnahme geführt werde. Das ist in vielen Fällen richtig; aber wie die ältere Form die naturgemäße war für eine Gemeinschaftsfeier und nur im MA unter dem Einflusse anderer Frömmigkeitsformen verschwand, so ist es durchaus denkbar, daß die altkirchliche Form, wie sie Rom in seinen wichtigsten Heiligtümern festgehalten hat, auch heute wieder einem vertieften eucharistischen Leben dienen kann. Br. behauptet zwar, es lasse sich nicht feststellen, welche Verbreitung der Brauch, den Altar nach dem Volke hin zu richten, in vorkarolingischer Zeit im Abendlande gehabt habe. Aber es ist sicher, daß er bis auf geringe Ausnahmen herrschend war. Zu diesen Ausnahmen gehören aber keineswegs alle geosteten Kirchen! „Endlich werden (!) bereits in altchristlicher Zeit der Altar und der Liturg gewöhnlich in jenem Falle nicht zur Apsis, sondern zum Schiff der Kirche [ist im Sinne Br.s jedenfalls umzudrehen!] geschaut haben, wenn diese... mit ihrer Apsis nicht nach Westen, sondern nach Osten gewendet war.“ Nämlich wegen der Ostrichtung des Gebetes. Nun sagt aber z. B. der Ordo I Rom. ausdrücklich, der Papst wende sich beim Gloria, Pax vobis usw. zum Volke und dann nach Osten. Ebenso der noch ältere Ordo Silva-Taroucas. Beim Meßkanon stand er also nach W hin und ebenso der Altar. Die Ostung der Kirche ist also keineswegs der Grund für die Umstellung der Altäre. Deren Begründung ist ganz anderswo zu suchen, und wohl hauptsächlich in der Idee des Reliquienthrons (vgl. Stapper, *Liturgik* ³ S. 68) wie überhaupt wieder in der veränderten Frömmigkeitsauffassung seit dem 9. Jh. — Die Stellung des Altars in den Riten des Orients hängt demnach nicht von der Ostung ab, sondern hat andere Gründe; sie wird nicht zum mindesten mit der Altarverhüllung zusammenhängen, die eine engere Beziehung des Zelebranten zum Volke hinderte.

Beim Altare portatile (I 71 ff. 419 ff.) und der starken Zunahme seiner Verleihung vom letzten Viertel des 14. Jh. ab wäre wieder der tiefere Grund zu suchen. Kann man übrigens von einem „Tragaltar der altchristl. Zeit“ (I 419) sprechen? — Ebenso ist die ungeheure Häufung der Altäre im späten MA nicht bloß aus „tiefinnerlicher Glaubensüberzeugung, lebendiger Frömmigkeit und unbegrenzter christlicher Opferwilligkeit“ (I 379) hervorgegangen; weshalb hätte dann der hl. Karl Borr. auf eine Minderung gedrängt?

I 561 scheint eine Stelle Gregors von Tours mißverstanden. Die Worte *reseratis cancellis... accedit super sepulcrum et sic fenestella paruula patefacta immisso introsum capite... efflagitat* (De gloria mart. 27) zeigen doch wohl, daß man zuerst in den Vorraum (die Confessio) eintrat und dann durch ein Fensterchen den Kopf in den Grabraum brachte. Die *brandea* werden in den Grabraum gebracht. — Die Ringkrypten will Br. I 569 erst im 8. Jh. finden; andere legen ihre Anfänge in viel frühere Zeit; es wäre wichtig, die Beweise genauer darzulegen.

Der Abschnitt über die Altarweihe I 663 ff. ist wertvoll durch seine klare Scheidung des röm. und gallikan. Ritus, die später zusammenwachsen und den heutigen Ritus ergeben; weniger befriedigt wieder die Auffassung über die ältere Zeit; hier wie auch an andern Stellen ist die Beziehung zu den Formen der Antike vernachlässigt. — I 671 ist die *inuocatio nominis Dei* ganz klar die Weiheepiklese, damit also eine eigentliche Weihe bezeugt. — I 713 spricht aus dem Velum deutlich die Mysteriendisziplin. — I 750 ff. *Die Symbolik des A.* wird zu sehr mittelalterlich gefaßt; es kommt zunächst darauf an, den A. als Symbol im altchristl. Sinne zu nehmen, insofern er durch die Weihe mit der Gotteskraft erfüllt ist und Christus darstellt; erst in 2. Linie kommt das „Sinnbildliche“, das mannigfaltig sein kann, wie Br. im einzelnen darstellt.

Der II. Bd., der die Ausstattung des A. behandelt, bietet wiederum überreichen Stoff in klargesetzter Ordnung, wobei die Kunstgeschichte vielleicht noch größeren Gewinn hat als in I. Manche Teile sind wie Monographien und ersetzen daher frühere Werke; z. B. wird die treffliche Darstellung des Sakramentsaltars das unkritische Buch von Raible verdrängen. Wünsche der oben angegebenen Art erweckt der II. Bd. seltener; immerhin könnte auch hier die geschichtl. Begründung öfters vertieft werden. Die Gliederung reißt auch hier manches auseinander, was zusammengehörte; z. B. berühren sich doch die Themata: Velen, Ziborium, Schranken in mancher Hinsicht. Bei den Velen wird II 167 mit Recht der „Mysteriumcharakter der liturg. Feier“ als Grund der Verhüllung angegeben; jedoch erschöpft sich dieser nicht darin, daß es sich bei der Messe um ein Geheimnis handelt; vielmehr erfordert es die Mysteriendisziplin, das Heilige zu verbergen; es wäre hier hinzuweisen auf die antiken Tempel, bes. die der Mysterien, in denen durch Vorhänge gewisse Teile unzugänglich gemacht waren; vgl. Simplicius in Categ. A 4 a Comm. in Aristot. gr. VIII 7, 2 ff. ed. Kalbfleisch, wo gesagt wird, die Alten hätten die Weisheit in Mythen und Symbolen verborgen *ὡς τοῖς παραπετάσμασι τὰ ἀπορρητότερα τῶν ἐρῶν* und Olympiodor d. J. in den Scholien zu Platons Gorgias ed. A. Jahn (Archiv für Philol. u. Pädag. Bd. 14 Leipz. 1848) S. 529: *ὥστε γὰρ ἐν ἐρῶσι τὰ τε λερατικά ὄργανα καὶ τὰ μυστήρια παραπετάσματα ἔχει, ἵνα μὴ οἱ ἀνῆξιοι ὡς ἐνυχὲ θεῶνται, οὕτω κτλ.* Wie weit es richtig war, wenn K. Holl bei der Erklärung der Ikonostase (s. Braun II 667) auf die antike Theaterwand hinwies, bleibt immer noch ein Problem.

II 206 A. 30 wird gesagt, von Ziborien, die auf dem Altare selbst stehen, vernehme man „niemals etwas im Abendland“. Nun hat aber Pesarini im *Nuovo Bullettino di arch. crist.* 28 (1922) 71 ff. (s. Jb. 4 Nr. 428) gezeigt, daß der alte Hochaltar von S. Prassede zu Rom ein solches Mensaziborium trug.

Wenn das Werk also auch nach der Seite der „geschichtlichen Entwicklung“ viele Wünsche unerfüllt läßt, so bietet es doch in seinem Reichtum an gediegener

Belehrung, zu der die gut ausgewählten und wiedergegebenen Bilder viel beitragen, ein sehr dankenswertes und verdienstliches Hilfsmittel weiterer Forschung. — In den St. d. Zeit 110 (1925) 161—172 hat Br. im Anschluß an das große Werk *Die Entwicklung des christlichen Altars bis zum Beginn des Mittelalters* geschildert. [161]

A. Frézet, *L'autel à travers les âges* (La Vie et les Arts lit. 11 [1924/25] 62—67). Kurze Übersicht über die Geschichte des christl. Altars, der allmählich zu seiner wesentlichen Form zurückkehrt. [162]

C. S., *De baculo pastorali* (Eph. lit. 39 [1925] 269—275). Bezeugt seit 5./6. Jh. Der hl. Remigius († 532) nennt in seinem Testament *argenteam cambutam*; 4. Konzil von Toledo (633) c. 28: *episcopus... si a gradu suo iniuste deiectus in secunda synodo innocens reperiatur, ... recipiat coram altari... orarium, annulum et baculum*; Isidor Hisp. († 636): *Huic* (dem Bischof) *dum consecratur datur baculus, ut eius indicio subditam plebem uel regat* eqs. Ältestes Zeugnis im Orient 9. Jh.; doch Gebrauch sicher älter. Im Orient T-form, oben oft 2 Schlangen, die einander anblicken. Im Abendland oben Rundung, unten Spitze. Namen: *baculus*, *uirga pastoralis*, *ferula*, *pedum*, *capuita* oder *cambutta*, *cambotta*, *cambuca*. Letzteres aus *cambura* = Krummstab, oder vielmehr c. nur der gebogene Teil. *ferula* ist ein gerader Stab, der mehr das *corrigere* andeutete; er wurde dem Papst bis ins 12. Jh. bei der Einführung gegeben. Stoff ursprünglich Holz, dann Elfenbein, Metall. [163]

W. W. Watts F. S. A., *Catalogue of Pastoral Staves in the Victoria and Albert Museum* (Ldn. 1924). Die Einleitung (22 S.) gibt die Geschichte des Bischofs- und Abtsstabes seit dem 5. Jh. mit Erwähnung der archäologisch bemerkenswertesten Beispiele. S. 23—40 Verzeichnis der Originalstäbe und der Reproduktionen im Victoria-und-Albert-Museum, South-Kensington (London). 20 Tafeln. L. G. [164]

M. Nesbitt, *The Campana and Nola of the Celt* (The Ecclesiastical Review 71 [1924] 378—382). Das Anfertigen von Glocken war ursprünglich Sache der Priester und Bischöfe; besonders in Irland, wo schon zur Zeit des hl. Patricius die kleinen viereckigen eisernen Handglocken existierten, die, wenn sie abgenutzt waren, wie Reliquien aufbewahrt wurden. Durch irische Mönche wurden sie auch in andere Gegenden gebracht; genannt zu werden verdient die Glocke des hl. Godbert in Noyon, die Glocke in Stival in der Bretagne; eine ähnliche befindet sich im Kölner Museum. Allmählich entwickelte sich die Glockengießerei zu größerer Vollkommenheit, wiederum hauptsächlich in Irland; es wurden Bronzeglocken in der heute üblichen Form angefertigt. Daneben gab es auch kleine runde oder birnenförmige Glocken mit einer kleinen Öffnung an der Seite, um den Ton durchzulassen; diese hießen *crotala*. Später wurden auf die Glocken Inschriften gesetzt, Lobsprüche zu Ehren des Herrn oder der Muttergottes. Manchmal wurden Glockenspiele angefertigt: eine Anzahl Glocken wurden an einem Rade befestigt, das an der Wand neben dem Altar angebracht war und zu bestimmten Zeiten gedreht wurde. So machte Bischof Ethelwald, der Freund des hl. Dunstan, ein solches Rad für die Kirche von Abingdon. Ein solches Glockenrad war auch in Gerona in Spanien zu sehen, ebenso noch um die Mitte des vorigen Jh. zu Mugnano bei Neapel; es wurde gedreht, wenn der Schrein der hl. Philomena enthüllt wurde. H. H. [165]

A. Veys O. S. B., *Eukele Beginselen toepasselijk op't Liturgisch Heropbeuren van Paramentiek en Goudsmederij* (Verlagsbook, Lit. Congr. Mechelen 1924, 349—365). Erwägungen über Paramente (und lit. Geräte) zur Orientierung der Praxis. A. W. [166]

H. M., *Les ostensions septennaires en Limousin* (Journ. des Débats 22. III. 1925 p. 3 f.). In der Diözese von Limoges besteht seit dem 12. Jh. der Brauch, alle 7 Jahre vom Weißen Sonntag bis zum Dreifaltigkeitss. die Reliquien der Heiligen des Landes zur Verehrung auszustellen. Da 1925 ein solches Jahr war, werden die Zeremonien kurz beschrieben. L. G. [167]

R. Largillière, *Les Saints et l'organisation chrétienne primitive dans l'Armorique bretonne* (Rennes 1925). Das Werk ist bes. wichtig für das Studium der Ortsnamen, die aus der bretonischen Hagiographie stammen; es enthält aber auch nützliche Bemerkungen über die populären Kanonisationen (130 f.), über den Kult der Lokalheiligen (Kap. IX—XI), über den Ursprung der Pfarreien in der Bretagne. L. G. [168]

H. Hovelaque, *Anthologie de la littérature irlandaise dès origines au XX^e siècle* (Paris 1924). Ein ganz abzulehnendes Buch, mit beinahe völliger Sachunkenntnis geschrieben. Die Liturgie wird nicht berührt. L. G. [169]

J. Burel, *Anciennes dévotions populaires* (Le Vie et les Arts lit. 11 [1924/25] 165—172, 304—309, 362—368). Vgl. Jb. 4 Nr. 161. — Kerzen beim Begräbnis, an den Martyrergräbern. Blumen, Girlanden an Festen, Boden bestreut; bes. auch die Martyrergräber (diese auch mit Salben und Parfums beschenkt). Tücher, an den Martyrern angerührt, wirken Wunder; ebenso Staub von den hl. Gräbern, abgefeilte Teilchen von den Ketten Petri, von Heiligen gesegnetes Öl; dies wird gesegnet (vgl. Sulpicius Sev., *Dial.* III 2 St. Martin *pusillum olei cum exorcismi praefatione benedicit*) und getrunken oder dgl., oder es wird aus den Lampen an den Martyrergräbern genommen. *Notitia oleorum und pittacia* von Monza; die N. beginnt: *Not de olea scorum martyrum qui Romae in corpore requiescunt* eqs. [170]

L. Pfleger, *S. Blasiussegen im Elsaß* (Der Elsässer 1924 Nr. 75). Die älteste Blasiuskirche ist 1078 bezeugt. Angaben über Blasiussegen, Wasserweihe zum Segnen des Viehes. Pferdesegen. Opfern von Schinken. L. P. [171]

L. Pfleger, *Die St. Jakobsbrüder und der Jakobikult im Elsaß* (Elsaßland 5 [1925] 207—210). Eingehende Darstellung des Jakobskultus, der auf die Pilgerfahrten nach Compostela zurückgeführt wird. Jakobsbruderschaften. Elsässische Jakobspilger und Sühnewallfahrten. L. P. [172]

L. Pfleger, *Sankt Barbaratag im Elsaß* (Der Elsässer 1924 Nr. 686). Schildert nach Urkunden, Chroniken und alten Gebetbüchern den weitverbreiteten Kult der hl. Barbara im Elsaß. Viele Kapellen und Altäre. Patronin vieler Gewerbe. L. P. [173]

V. Monastische Liturgie.

X., *Während der Konventmesse* (Cisterzienser-Chronik 36 [1924] 205—211, 235—240). Die Zeremonien des Chores während der Konventmesse im Zisterzienserorden nach dem *Liber Usuum und Rituale Cisterciense*, dem *Caeremoniale* von Ebrach aus dem Jahre 1648 u. a. U. B. [174]

Abt **Raphael Molitor** O. S. B., *Von der Mönchsweihe in der lateinischen Kirche* (Theol. u. Gl. 16 [1924] 584—612) behandelt die Frage nicht geschichtlich, sondern kanonistisch, bringt aber doch eine Menge histor. Materials. Die Existenz einer Weihe wird anerkannt wenigstens für den Bereich des Kluniazenser Einflusses und vereinzelt darüber hinaus (sie ist allgemein), dann der Sprachgebrauch *ordinatio, benedictio, consecratio* belegt. Daß der Orient die Mönchsweihe hatte und hat, beweist nach M. nichts für das Abendland, da die lat. Kirche andere Gesichtspunkte verfolge; s. dagegen oben S. 22 ff. Auch ist es nicht bewiesen, daß der Areopagite einen alleinstehenden Mönch im Auge habe; „der alleinstehende Mönch tritt . . . durch eine Weihe, der Zönobit durch die Profeß in seinen Stand“; den wahren Grund der Einführung der Profeß kann man bei Shenute (s. oben S. 13 f.) noch klar erkennen; auch beim Zönobiten ist die Weihe die Hauptsache; nur die Verpflichtung wird verstärkt durch die Profeß. Über die Weihe bei St. Benedikt s. oben S. 22 ff. M. unterscheidet dann zwischen dem Sakrament der Weihe und der „Weihe im weiteren Sinne“, wozu er die Mönchsweihe rechnet. Besser wäre es, zwischen hierarchischen und pneumatischen Weihungen zu unterscheiden; letztere haben keine Beziehung zur Regierung der Kirche. Die „Weihe im weiteren Sinn“

wird eingeteilt in die „*benedictio constitutiva*“, die Personen oder Sachen zu etwas objektiv Geheiltem macht ohne Rücksicht auf subjektive Würdigkeit, und in die „*b. invocativa*“, den liturgischen Segenswunsch. Nach M. sind demgemäß 4 Klassen von Professoreiten denkbar: Das einfache Professeit ohne Segen, der einfache Professeit, die Einsegnung des Professoren (*initiatio*), die Mönchsweihe; alle 4 kämen auch im Abendland vor. Jedoch zeigt die Geschichte, daß, solange das eigentliche Mönchtum seiner selbst bewußt war, es nur die Mönchsweihe gab; die anderen Formen entstanden erst später, wie auch die von M. gebrachten Zeugnisse beweisen. M. bringt dann mehrere Beispiele einer eigentlichen Mönchsweihe; aber z. B. der Kluniazenser Ritus wird nach ihm zur Weihe dadurch, daß die *benedictio* die *professio expressa* einschließe und insofern den Eintritt in den Mönchsstand bewirke; damit sei „die Unterlage gewonnen, die das Mitwirken des Abtes in der Professeit als *benedictio constitutiva* aufzufassen gestattet. Sobald die *benedictio*, wie es in Cluny war, die einzige Form der Vollprofesseit ist, und eine Vollprofesseit niemals ohne jene erreicht wird, kann das Zustandekommen der Vollprofesseit an die *benedictio* derart gebunden sein, daß diese ohne jene innerlich unmöglich ist“. Hier wird das Wesen der Weihe in das Selbstopfer des Novizen gelegt, das der Abt entgegennimmt, dadurch erst zum Opfer macht und damit zum Mittel der Weihe für den Mönch. Die oben S. 1 ff. geschilderte Tradition aber zeigt, daß das subjektive Selbstopfer des Novizen nur die Voraussetzung für die Weihe ist; diese ist eine objektive Heiligung, die von oben, von Gott und dem Abt, kommt. Jene Voraussetzung kann juristisch gesichert werden durch eine Professeit, die durch die Annahme gültig wird; wesentlich aber ist immer die Gottesweihe, die schon an sich eine Verpflichtung in sich trägt. Die juristische Anschauungsweise darf nicht in die alte Mönchstradition hineingetragen werden. In dieser herrscht die Auffassung einer objektiven, durch Riten, Gebete, Handauflegung vermittelten Weihegnade; wird die Weihe durch eine Professeit ergänzt, so ist diese die erste Aktion, gewissermaßen das Hinaufreichen der Opfergabe, der dann im 2. Akte die Weihe der angenommenen Gabe folgt. Deshalb genügt nie die Annahme durch den Abt, die nach M. das Selbstopfer des Novizen zur Weihe durch den Abt macht; sondern irgendein spezifischer Weiheakt tritt immer zu der Professeitaktion. Daß die „Hinwegnahme der Professeitkarte vom Altare durch den Abt“ nach Reg. S. Bened. c. 58 unmöglich die Weihe darstellen kann (M. 606), ist oben S. 25 gezeigt worden; ebenso daß auch das Abendland andere Arten, den Weihegedanken auszudrücken, hatte, daß der Weihecharakter also nicht bloß von der Intention des Ordens abhing. — Zum Schluß findet M. treffende Worte über die Bedeutung der Mönchsweihe und die Gründe, weshalb Wort und Begriff sich im Abendlande verloren; wenn er aber sagt, es verschlage wenig, ob auch die äußere Form die Weihe ausdrücke, so ist dagegen zu sagen, daß „Idee und Absicht“ keine Liturgie schaffen; was der Ritus nicht ausdrückt, bewirkt er auch nicht. [175]

L. Gillet O. S. B., *La bénédiction des abbés* (La Vie et les Arts lit. 10 [1923/24] 497—501). Erste Erwähnung einer Abtsweihe in den Akten des hl. Maximin († 520), Abt von St. Mesmin bei Orléans. Das Sacramentarium von Gellone (8. Jh., 2. Hälfte) und das Pontificale Egberts enthalten nur eine *oratio ad abbatem faciendum*; im 11. Jh. schon mehrere Gebete, im Pontificale des Magdalen Collegs 3 Blätter des Ms.; dabei wahrscheinlich Handauflegung. Die Weihe wurde ausgedehnter nach der Übertragung der Pontifikalien an die Äbte. Beschreibung der heutigen Abtsweihe mit histor. Bemerkungen. [176]

D. Buenner O. S. B., *Le bréviaire monastique de Paul V* (La Vie et les Arts lit. 11 [1924/25] 492—500, 538—546). Das sog. *Breviarium monasticum* Pauls V. ist, abgesehen vom Psalterium, nur eine Anpassung des pianischen. Dem benediktinischen Geiste entspräche es am besten, wenn jede Abtei innerhalb der von Benedikt gegebenen Norm ein eigenes Formular und Zeremoniale hätte. So war es in der

älteren Zeit, auch bei den „basilikalischen“ Mönchen Roms; den Grund bildeten die altröm. Bücher, dazu kamen die verschiedensten lokalen Elemente. Im 15. Jh. nach dem Überwuchern der Verschiedenheiten Reformversuch durch Zurückgehen auf den röm. Ritus, wie er in Subiaco gehalten wurde. Die Kongregationen von Bursfelde und S. Justina nahmen das Brevier der röm. Kurie an. Abt Joh. Hagen von Bursfelde (1429—1469) führte 1452 ein Brevier ein, das das römische der Regel Benedikts anpaßte; die meisten Klöster folgten. Das Pianum 1568 wurde von vielen angenommen. Paul V. genehmigte 1612 die Anpassung des Pianum an die bened. Regel und schrieb sie 1616 vor, was aber nicht allgemein durchgeführt wurde; die Kongr. von Cluny, St. Maur, St. Vannes schufen sich sogar neue Beviere. Zu dem Brevier Pauls V. bildete sich allmählich ein benedikt. Sanctorale, das auch noch in der Ausgabe des Breviers durch S. Bäumer (1884) im wesentlichen dem der engl. Kongr. entsprach. 1915 die neue Reform durch Benedikt XV. approbiert; nur die Heiligenfeste beibehalten, die sich auf den Orden oder die allgemeine Kirche beziehen. [177

Breviarium monasticum, Pauli V iussu editum, Urbani VIII et Leonis XIII cura recognitum, Pii X et Benedicti XV auctoritate reformatum, pro omnibus sub regula S. P. Benedicti militantibus, additis rubricis novissime a S. R. C. approbatis (Brügge 1925). Der Verlag Desclée, de Brouwer u. Co. hat in 1 Bd das gesamte Benediktinerofficium herausgebracht, wie es sich durch die letzten Reformen gestaltet hat. Die neuen Rubriken sind vorausgeschickt. Der Druck ist exakt; die eingefügten Bilder entsprechen wenig dem Geiste der Liturgie. [178

Y. Delaporte, *Leçons capitulaires à l'usage des monastères réformés de l'ordre de Fontevault* (La Vie et les Arts lit. 11 [1924/25] 5—8). Marie de Bretagne reformierte als Äbtissin (1457—1477) den Orden. Das Ms. 535 Bibl. Chartres (etwa Anf. 16. Jh.) enthält u. a. liturg. Bestimmungen, darunter auch Kapitellesungen für die Vigilien der Hochfeste, d. h. Exhorten über das kommende Fest. D. veröff. diese: I *Noël* (ebda 49 f.); II *Carême* (191); III *Dimanche des Rameaux* (241 f.); IV *Pâques* (242); V *Ascension* (289); VI *Pentecôte* (290). [179

P. Sedlmayr O. S. B., *Die Aufnahme in den Benediktinerorden nach dem Rituale der bayerischen Benediktiner-Kongregation übersetzt und erklärt* (Dachau [1923]). Vgl. dazu oben S. 47. [179 a

H. Bourier O. S. B., *Die Reform des monastischen Breviers und Kalendariums und die Bayerische Kongregation* (3. Jahresber. d. Bayer. Benediktiner-Akad. 1924, 39—55). Treffliche Übersicht. [179 b

Beziehungen zur Religionsgeschichte.

I. Allgemeines; Ethnologie; germanische Religion; Antike; Volkskunde.

Von Odo Casel O. S. B.

C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Bibliographie*. Jahrg. IX und X 1922/23 (Lpz.-Berl. 1925). [179 c

O. Faller S. J., *Altertumswissenschaft und Katholizismus. Zur Beleuchtung der Strömungen in der heutigen Altertumswissenschaft* (St. d. Zeit 55. Jhrg. 108. Bd. [1924] 161—172). Die Ehrfurcht vor der Überlieferung, die Ehrfurcht vor der Persönlichkeit, der Blick aufs Ganze, wie sie sich in der neueren Altertumswissenschaft wieder mehr durchsetzen, sind „auch für die religionsgeschichtliche Beurteilung der Entstehung des Christentums ... grundlegend“. Kenntnis der ganzen Antike und des ganzen Christentums kann allein vor Irrtümern bewahren. In der Kultur des Mediterraneums bereitete der Logos seine Ankunft vor. [180

W. J. Perry, *The Origin of Magic and Religion* (Lnd. [1923]). Ein mehr populäres Buch; P. will vor allem Ursprung und Entwicklung der Unsterblichkeitsidee darstellen, die nach ihm ein Hauptmotiv in der religiösen Entwicklung der alten Völker war. L. G. [181]

F. v. Reitzenstein schrieb nach Lit. Wochenschrift 1 (1925) 403 im *Handwörterbuch der Sexualwissenschaft* (Bonn 1925) wertvolle Monographien unter den Stichworten: Feste und Riten, Fruchtbarkeitsfeste und -zeremonien, Geburtsgebräuche, die an neuem Material außerordentlich reich sein sollen. A. W. [182]

Julien Gorju, *Entre le Victoria, l'Albert et l'Edouard. Ethnographie de la partie anglaise du Vicariat de l'Uganda. Origines, histoire; religion; coutumes* (Rennes 1920) berichtet S. 211—217 über *Le mystère de Wamala*, eine Einweihung im Westen des Bezirkes. Das Noviziat besteht in einer Prüfung durch Quälereien bei bedeckten Augen. Dann heißt es: „C'est bien, tu as vu le mystère. Mais garde-toi bien d'en jamais souffler un mot, sans quoi tu mourrais à l'instant, victime de la juste vengeance de Wamala. Que si un profane voulait jamais t'arracher ton secret“, wehre dich usw. Nach einiger Zeit (8 Tage, 2—3 Monate) „Profeß“: Bad, Haarschur, Schneiden der Nägel, dann wiederum lange Quälereien, schließlich Aufklärung und Belehrung; der Kandidat ist jetzt „mbandwa“ d. h. ein Geborener, Geweihter; nach einiger Zeit bekommt er ein Kauridiadem. Er ist Diener der Bachwezi (*dii lares*) und Zauberer. [183]

E. Metzger, *La mutilation des morts. Contribution à l'étude des croyances et rites funéraires des Germains* (Mélanges offerts à Charles Andler. Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, Straßb. u. Paris 1924, 257—267). M. studiert die Vorsichtsmaßregeln der primitiven Völker gegen die gefürchteten Toten und dabei auch die Beerdigung und die Einäscherung bei den alten Nordgermanen. Er beschreibt mehrere Bräuche der Leichenverstümmelung in ma. Irland. L. G. [184]

F. R. Schröder, *Germanentum und Hellenismus* (Heidelberg 1924). Schr. unterscheidet in der Entwicklungsgeschichte der german. Religion zwei Schichten, wie er auch anderwärts (*Schichten in der germanischen Religion*. Bl. z. bayr. Volkskde H. 10 [Würzb. 1925] 36—43) darlegt: eine german. und eine hellenist. Schicht. S. 35 f. „Es wäre im höchsten Grade verwunderlich und auffällig, wenn die Germanen, und namentlich die Goten, bei ihrer engen Berührung mit hellenistisch-römischer Kultur, die uns die Runenschrift, Alphabet und Zahlenmagie, archäologische Funde und so vieles andere bestätigen, von der Astralreligion völlig unberührt geblieben wären, die gerade damals, im 2./3. nachchristl. Jh., im Zenith stand.“ Schr. möchte dies am Baldr-Mythus zeigen; wir möchten jedoch die Bedenken von R. Helm, Hist. Zschr. 132 (1925) 485 teilen, daß ein exakter Nachweis Schr. nicht geglückt ist, daß ihm z. T. das zu Beweisende zum Beweismaterial wird und daß wir hier so lange im Dunkeln gehen, als uns das Vermittlungsglied, die heidnische Religion der Goten gerade vor der Bekehrung, viel zu wenig bekannt ist. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß vieles von Sch.s Darlegungen wahrscheinlich und alles recht interessant ist. So z. B. S. 111 ff. die Ausführungen über Loki; dieser ist kein echtes Glied der Baldrsage, wenn auch schon vor Snorri in sie hineingekommen; jedoch verweist Schr. auf den Isiskult, nach dessen Astralmythus Seth, der Mörder des Osiris, am Himmel festgepflockt wurde unter der Hut der Isis. Bei der Wanderung des Isiskultes (S. 118) denkt Schr. an Olbia, wo sicher der Isiskult war: es fiel im 3. Jh. den Goten unzerstört in die Hände. S. 120: Das christliche Abendmahl als Parallele des nordischen Minnetranks im Anschluß an Gillis P. son Wetter, *Det romerska världsväldets religioner vid början av vår tideräkning*, Stockholm 1918, und dessen *Altchristl. Liturgien: Studien z. Gesch. d. Abendmahls* (1921). Über unsere Stellung zu diesem Gewährsmann vgl. Jb. 3 Nr. 211. Schr. nimmt an, daß auch die nordische Götter-

minne einen mystischen Sinn gehabt habe wie die Riten der hellenist. Mysterien (S. 121). Auf dem Umweg über das christl. Abendmahl scheint sich mir dieser Zusammenhang allerdings nicht zu erklären und gerade dann nicht, wenn man mit Wetter den Kult des christl. Abendmahls „nicht als eine Gedächtnishandlung, sondern ein reales Handeln, ein Hervorbringen von gewissen Vorgängen“ betrachtet. Zwischen „Minne“ und „Mysterium“ liegt, sachlich gesprochen, eine ganze Welt trotz einzelner Anklänge. S. 123 A. 39: Von Baldr erzählt *Snorri: hann er svá fagr dlitum ok bjartr, at lýsir af honum* — so hell war er, daß ein Leuchten von ihm ausging. Das weist nach Schr. deutlich nach dem Süden, dem Nimbus und Strahlenkranz in den Werken der alten Kunst, die auch in das Christentum eingedrungen sind. Vgl. J. Sauer, *Symbolik* 123. — S. 131: Die hellenistischen Mysterienreligionen (z. T. nach Reitzenstein). — S. 134: Verbindung der Gnosis mit den orientalischen Religionen = Mysterienreligion! (?). S. 135 f.: Gnosis, Mysterienkult, Christentum (nach Bousset u. Wendland). A. M. [185]

J. Hammerström, *Ein minoischer Fruchtbarkeitszauber* (enthalten u. a. in den Acta Acad. Aboensis. Humaniora I—III [1920—22]) erklärt das bekannte altkretische Relief der in Prozession einherschreitenden Priester o. ä. als „eine Einkreisung, welche ein Gebiet zur Abwehr alles Feldschadens oder sonstigen Übels in einen Kreis schließen und alle bösen Geister verscheuchen soll“. [Nach Or. Lit.-Ztg. 28 (1925) 352 f.] [186]

W. F. Otto, *Die Manen oder Von den Urformen des Totenglaubens. Eine Untersuchung zur Religion der Griechen, Römer und Semiten und zum Volksglauben überhaupt* (Brl. 1923). Das hervorragende Buch vertritt mit guten Gründen gegenüber E. Rohde die Ansicht, daß bei Homer und überhaupt bei den „Primitiven“ Lebensseele und Totengeist vollständig zu trennen sind. Die Psyche entsteht erst im Moment des Todes; sie ist nicht der Lebensodem, sondern ein immaterieller Doppelgänger des Menschen. Erst in den Mysterien und der Philosophie erstet der Begriff der im Menschen wohnenden „Seele“, die nach dem Tode weiterlebt. Für unsere Zwecke ist das Buch bes. wichtig durch seinen Hinweis auf die primitive, prälogische Denkart, die von der des modernen Rationalismus durchaus verschieden ist. Eine „rationale“ Erklärung des Glaubens an den Totengeist gibt es nicht; er beruht auf Tatsachen, die noch heute auch den Gebildeten begegnen. — S. 34 Brauch, dem Toten Augen und Mund zu schließen; seinen letzten Hauch aufzufangen. — 53 ff. Totenfest der Römer; wichtige Darlegungen über *genius*, *Natalis*. — 64 Hinweis auf den zeugenden Hauch (vgl. Preuß, Globus 86, 362). [187]

Ed. Stemplinger, *Antiker Aberglaube in modernen Ausstrahlungen* (Das Erbe der Alten 2. Reihe Heft 7 Lpz. 1922). Kap. 1 *Übergang von Heidnischem ins Christentum* bringt eine Anzahl von Tatsachen, wo antiker Brauch im Christentum, bes. auch in der Liturgie, nachwirkte oder nachgewirkt haben soll; die Behandlung ist aber unzuverlässig und unkritisch. Man lese nur S. 6: „Eine Menge heidnischer Kultbräuche fand in der christlichen Liturgie Aufnahme, insbesondere das Ritual des Mithraskultes [von dem man übrigens sehr wenig weiß]. Der Bau des Gotteshauses, die Umzüge, Litaneien, Wallfahrten, die Verwendung der Kerzen, die Taufriten finden ihr Gegenstück in antiken Kultsitten“ usw. Der Begriff „Aberglaube“ müßte auch schärfer gefaßt werden. [188]

Ed. Stemplinger, *Antike und moderne Volksmedizin* (Das Erbe der Alten 2. Reihe H. 10 Lpz. 1925). Bietet eine Menge interessanten Materials, jedoch oft ohne genauen Beleg, so daß es nicht leicht möglich ist, die Angaben nachzuprüfen. Stichproben sind manchmal nicht günstig; z. B. steht S. 50, nachdem gesagt wurde, daß die Kirche gegen die heidn. Beschwörungen vorging: „Im übrigen, sagt Tertullian (Apologie 23), wurden Besprechungen bei allen gefährlichen Krankheiten gebraucht, natürlich mit christlichen Namen.“ Im Apologeticus 23 steht nichts davon! Die Beurteilung müßte oft viel mehr in die Tiefe gehen; zwischen Heidnischem

und Christlichem wird nicht sauber geschieden; als „christlich“ gilt auch Aberglaube christlicher Zeit. Immerhin ist die Materialsammlung verdienstlich; vieles wirft Licht auf christlich-liturg. Gebräuche. S. 10: Mittagsgespenst; vgl. Ps. 90 (in der Komplet). 15: Fasten gegen die Dämonen. 19: Heiligengräber, Reliquien heilen. 23 ff.: Heilung durch Priester und Könige (s. unten Nr. 367). 27—40: Kultische Heilung, durch Tempelschlaf; jedoch ist es wieder zuviel gesagt, wenn es S. 30 heißt: „Die Inkubation ging ins Christentum ohne weiteres über“; erst seit dem 4. Jh. finden sich vereinzelt Fälle, und diese werden eher toleriert. 32: Kosmas und Damian verdrängen den Asklepioskult. 34: Heilung durch fließendes Wasser. 35 ff.: Opfer in der Volksmedizin. 44 ff.: Besprechung und Beschwörung; Kraft des Wortes, des Namens, der Sprüche (Epoden). Zu 51: Auch in der oriental. Kirche gab es Exorzisten. 52: Salz, Öl gegen die Dämonen; ebenso Gebete; merkwürdig hier wieder die Ausdrucksweise St.s: „Im Christentum ist natürlich dem Gebet eine besondere Rolle zugewiesen. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hat die Amerikanerin Mary Baker († 1910) das Gesundbeten in ein förmliches System gebracht“ usw. 54 f.: Handauflegung, Anhauchen, Speichel. 56 ff.: Kraftübertragung. 89 f.: Amulette. 99: Charaktere. 101: Das Agnusdei ist keineswegs „im jungen Christentum nachgerade an Stelle der Phalloszeichen getreten“.

[189]

Bisch. A. Bludau, *Fest- und Fasttage der Juden im Urteile der Griechen und Römer* (Wissenschaftl. Blätter der Germania 1925, 6—11, 33—42). A. R. [190]

E. Bernoulli, *Der Archäologe Bianchini über Musikinstrumente in alten Volks- und Kultgebräuchen* (Schweiz. Jb. f. Mus.-wiss. 1 [1924] 41—55) bringt u. a. folg. Notiz B.s (1742) über die *Crotala* und *Crumata* d. h. die Klapperinstrumente: „Mit einem hölzernen Hammer pflegen wir den Balken am Eingang der Kirche in der Karwoche während des sog. *Officia tenebrarum* zu schlagen, damit aus dem Krachen der Schläge auf das Holz der Lärm der Juden, die Christi Tod forderten und ihn ans Kreuz hefteten, sinnfälliger ins Gedächtnis zurückgerufen würde. Ebenso besteht lediglich aus Holz das sog. *Semanterion*, ein Instrument, das die Glocken vertrat und in alten Zeiten, vor Erfindung derselben, in den orientalischen wie auch okzidentalischen Kirchen neben der Tuba zu Versammlungen einzuberufen hatte... Auch die Neu-Griechen schlagen dieses abgestimmte Holz. Von den *Crotala*-Klappern versichert Martial, daß hauptsächlich die Spanier sie in Gebrauch hätten und zwar in erster Linie die Südspanier. Die *Crotala* sind offenbar die 'Castagnetten'.“

A. St. [191]

M. P. Nilsson, *Fire-Festivals in Ancient Greece* (Journ. of Hell. Stud. 43 [1923] 144—148) zeigt in einigen Texten Spuren eines Feuerkults im alten Griechenland. Ein Scheiterhaufen wurde in der Umfriedung eines Heiligtums angezündet; darauf Tiere verbrannt. Neuere archäolog. Entdeckungen zeigen, daß diese Feuer zum Kulte des Herakles auf dem Oeta und dem der Artemis auf der Akropolis von Prinias (Inneres Kreta) gehörten. [Vgl. Jb. 3 Nr. 169.]

L. G. [192]

G. Dumézil, *Le crime des Lemniennes. Rites et légendes du monde égéen* (Paris 1924). Hinter der Legende von den *λήμνια κατά* steht ein Fest des neuen Feuers im Herbste jeden Jahres, das der Erneuerung der Natur dient. 9 Tage lang sind alle Feuer gelöscht, die Familienbände gelöst, der Vegetationsgeist wird getötet. Dann kommt das neue Feuer aus Delos; damit beginnt unter Freude das neue Leben.

[193]

G. P. Oeconomus, *De profusionum receptaculis sepulcralibus* (Bibl. societ. archaeol. Athenarum vol. 21; Athen 1921) sammelt systematisch alles Material über den Brauch, die Totenopfer durch Öffnungen im Grabe oder im Grabaltar bis zu dem Leichnam gelangen zu lassen. — Über das Fortleben im christl. Altarbau s. oben zu Nr. 161.

[194]

J. B. Bury, E. A. Barber, Edwyn Beran, W. W. Tarn, *The Hellenistic Age. Aspects of Hellenistic civilization* (Cambridge 1923). Enthält 1. *The Hellenistic Age*

and the History of Civilization (p. 1—30) von Bury; 2. *Alexandrian Literature* (31—78) von Barber; 3. *Hellenistic Popular Philosophy* (79—107) von Beran; 4. *The Social Question in the third Century* (108—140) von Tarn. S. 104: „No doubt this distinctive note of Christianity was due to its Hebraic origin, as distinguished from those elements of Hellenism which it absorbed. It carried on the hope of ancient Israel — a communal hope, an expectation of the Day of Israel's God. Christianity has remained always essentially Hebraic. We hear (105) a great deal to-day about St. Paul and the Hellenistic mystery-religions. Striking parallels have been pointed out: in the Greek mystic sects too a man received apparently a new supernatural life through some initiation, and there were ceremonial rites of admission and of membership, which show analogy to baptism and the eucharist. Some people have been therefore disposed to regard Christianity, in the form given it by St. Paul, as simply one more mystery-religion added to the rest. But this is to overlook the most essential thing in Christianity — that which constituted it a cause. In the Hellenic mystery-religions the man who received initiation was simply lifted out of the lowed sphere, individually, into the highed sphere; there was, so far as we know, no common purpose which the society was set to achieve in the real world. The man brought into the Christian Community was brought into a stream of dynamic life going through time towards a definite consummation, a divine event, in the future...“ L. G. [195]

H. Lietzmann, *Der unterirdische Kultraum von Porta Maggiore in Rom* (Vortr. d. Bibl. Warburg hg. von Fr. Saxl. II. Vortr. 1922—1923. I. Teil. Lpz.-Brl. 1924 S. 66—70). Beschreibung des Baus und der Stuckbilder, die auf einen Jenseitsglauben der „Sekte“ schließen lassen, die sich durch mystische Riten auf den *raptus in caelum* vorbereitete. Zu der Deutung der Szene, „die man für Orpheus und Eurydike... erklären würde, wenn nicht der Hirtenstab in der Hand des Mannes die Deutung auf den Helena entführenden Paris nahelegte“, vgl. jetzt R. Eisler (unten Nr. 255) S. 15. Der Kultraum ist ein „neues und relativ frühes Zeugnis für heidnische Vorläufer“ der christl. Basilika. Vgl. Jb. 2 Nr. 101/2, 3 Nr. 174. [196]

R. Cagnat veröffentlicht in der Rev. Archéol. 5 S. 20 (1924) 47—48 eine Inschrift, die ihm von Diakovitch, dem Direktor der Nationalbibliothek in Ploudiu (Philippopolis), mitgeteilt wurde: *Αὐ ὑψίστω | Γ(αίος) Μαίλιος Αγαθός | ποῦς ὑπὲρ τῆς | τῶν πατρῶνων | Γ(αίος) Μαίλιον Ἀκούλου κα(ὶ) | Φιλαντίας Τιοῦτης | καὶ τῶν τέκνων αὐ | τῶν σωτηρίας καὶ ἐ | αὐτοῦ χαριστήρι(ο)ν*. Neuer Beleg für den Kult des *Ζεὺς ὕψιστος* in jüdisch-heidnischen Religionskreisen. Vgl. auch Americ. Journ. of Archaeol. 29 (1925) 93. [Vgl. P. Wendland, *Hellenist.-röm. Kultur* (2 1912) 193.] H. H. [197]

Wilh. Weber (Halle), *Der Prophet und sein Gott. Eine Studie zur vierten Ekloge Vergils* (Beih. z. „Alten Orient“ hg. v. W. Schubart H. 3 Lpz. 1925). Das Buch ist in vielem verwandt mit dem Nordens (Jb. 4 Nr. 185); doch behandelt es nicht so sehr die „Motive“ an sich, sondern stellt sie mehr so dar, wie sie im Geiste des Dichters sich spiegeln und auswirken. Es werden daher zunächst die Person des Dichters und seine „Erfahrungen“ geschildert, dann erst die Motive von der Geburt des Heilandskinds, dem neuen Aion, dem Weltherrscher, der jungfräulichen Geburt usw. Gerade in der Darlegung dieser Motive liegt die Bedeutung des Buches für die Liturgiegeschichte, da die hellenist. Formen dieser religiösen Hoffnungen besonders in der Weihnachts- und Epiphanieliturgie nachwirken. W. selbst deutet kurz darauf hin, daß die altoriental. Sehnsüchte erst im Volke Israel ihre reifste Ausbildung erfahren haben (S. 94 A. 4); das Buch von Dürr (unten Nr. 245) beweist das noch klarer; vgl. auch Kittel (Nr. 243), der den Beitrag des Judentums zum Hellenismus hervorhebt; daraus würde sich ergeben, daß die Mitwirkung des Volkes Israel bei der Ausgestaltung der Messias Hoffnung und ihrer Formengebung mehr, als es gewöhnlich geschieht, festgehalten werden muß; auch das

Sibyllinum, das Vergil für die Ekloge benutzte, konnte jüdischen Einfluß erfahren haben. — Vergil deutet später immer mehr die in der Ekloge ausgesprochene Hoffnung auf Augustus. In Vergil verbindet sich Orientalisches und Abendländisches zu klassischer Form. Sein Geist wirkt nach in der Säkularfeier des J. 17 v. Chr. und in der Weihe der Ara pacis 9 v. Chr. Das Buch ist ein wertvoller Beitrag zur Durchdringung östlichen und westlichen Geistes. Vgl. meine ausführliche Bespr. in den Bayer. Bl. f. d. Gymnasialschulwesen 61 (1925) 278—281. [198]

Fr. Cumont, *Le culte égyptien et le mysticisme de Plotin*. S. Jb. 4 Nr. 196. Dazu bemerkt E. Peterson (Theol. Lit.-ztg 1925, 485—487), daß der Versuch C.s, die mystische Terminologie und Bildersprache Plotins aus dem Zusammenhang mit dem ägypt. Kult zu deuten, nicht gelungen sei. Von einer „kontemplativen Frömmigkeit“ in den ägypt. Tempeln könne man nicht reden. [199]

René Cagnat, Alfred Molin, Louis Chatelain, *Inscriptions latines d'Afrique* (Tripolitaine, Tunisie, Maroc) (Paris 1923). Nach den ausführlichen Inhaltsverzeichnissen beziehen sich diese Inschriften nicht auf die christl. Religion. Sie bieten aber oft Hinweise auf die röm. Götter und Priestertümer. L. G. [200]

Fr. Cumont, *Affreschi dell' epoca romana scoperti a Šālīhiyeh (Dura) sull' Eufrate* (Rendic. della R. Accad. naz. dei Lincei, Classe di sc. mor., stor. e filol. V, XXXII [1923] 212—216). Vgl. Jb. 4 Nr. 225/6. Neue Ausgrabungen in der Lagerkapelle ergaben u. a. folgendes Bild: der röm. Tribun Iulius Terentius verehrt die einheimischen Götter Bel, Jarhibol und Aglibol und die *Tύχαι* von Palmyra und Dura. [201]

Margarete Bolwin, *Die christlichen Vorstellungen vom Weltberufe der Roma aeterna bis auf Leo d. Gr. Unter besonderer Berücksichtigung von Augustin und Leo* (Diss. Münster 1922). Nach dem Bericht von Fr. Kampers (Hist. Jb. d. Görresges. 45 [1925] 84 f.) zeigt die in Maschinschrift vorliegende Diss., wie der zunächst politische Begriff der *Roma aeterna* sich mit ethischem Inhalt erfüllte und so die christliche Auffassung sich vorbereitete. Dabei werden der Kaiserkult, die Soteridee usw. berücksichtigt. *Roma aet.* im System Augustins, als *caput mundi* im christl. Sinne bei Leo d. Gr., mit der auf Petrus ruhenden Kircheneinheit und dem verchristlichten Imperium; auch die Ideale von Friede, Einheit, Gerechtigkeit erscheinen in verchristlichter Form. [202]

Fr. Kampers, *Roma aeterna und sancta Dei ecclesia rei publicae Romanorum* (Hist. Jb. d. Görresges. 44 [1924] 240—249). Die stoische Ethisierung des Begriffes *R. aet.* erleichterte dessen Verchristlichung; die *res publica* wird zur priesterl. Theokratie der *sedes Petri*. Leo M. nennt die röm. Kirche: *Gens sancta, populus electus, ciuitas sacerdotalis et regia, per sacram b. Petri sedem caput orbis effecta* (Migne PL 54, 424). Dann dringt wieder weltliches Machtstreben in den Begriff ein und führt zu dem Begriff *s. D. eccl. r. p. R.* (Stephan II. u. III.), wodurch die besondere röm. Kirche (d. h. die Kirche im ital. Land röm. Zunge) als Inhaberin weltlicher Rechte hingestellt wird. S. Petrus ist „Nachfolger Jupiters in der Leitung der *res publica*“. Daneben tritt in 2 Briefen Stephans II. (755) die *donatio* auf. Stephan II. ist beeinflusst vom Constitutum Constantini, das wohl unter ihm entstanden ist. Die Verehrung des hl. Silvester durch Stephans Bruder Paul I. hängt damit zusammen. Das Constitutum zeigt griech. Einschlag. Das *frygium* ist die oriental. Tiara, das Symbol des Himmelsgewölbes. Die Mitra ist das gleiche Kosmosymbol. Da in den Mithrasmysterien die Attribute des Gottes dem Mysten Gleichnisse des Neugeborenwerdens sind, erklärt sich wohl die Stelle des Constitutum: *fr. candido nitore splendidam resurrectionem dominicam designans*. Ob das *camelaucium*, das „vom Himmel kommen soll“, dem *fr.* gleichzustellen ist, entscheidet K. nicht. „Die vom Papste geleitete ewige Roma heischt im Constitutum Constantini mit der Herrschaft über den römischen Westen auch die Attribute des Kaisertums und dessen Ehrenvorrechte für sich.“ [203]

Francesc Baldelló, *Folklore litúrgic* (Vida crist. 1924, 166—172, 221—227, 260—266, 302—306, 349—353). Volksüberlieferungen und religiöse Bräuche Kataloniens, die sich beziehen auf die Fastenzeit, Passionszeit, Pfingsten, Fronleichnam, St. Joh. Bapt. und Mariä Himmelfahrt. L. G. [204]

N. G. Politis, *Γαμήλια σύμβολα* (Λαογραφικά σύμμεκτα tom β'; Δημοσιεύματα λαογραφικοῦ ἀρχείου ἀρ. 2 [Athen 1921] 218—267). Zuerst veröff. in der 'Επετηρίς τοῦ Ἐθν. Πανεπιστημίου Γ' 1906, 111—187. — Zweck der Untersuchung ist die Aufzeigung der Symbole bei der Hochzeit, die die griech. Kirche aus älteren Typen in den „Ehesegen“ übernommen hat. Eine kritische Ausgabe der Akoluthien τοῦ ἀρραβῶνος καὶ τοῦ στεφανώματος wäre nötig, um deren Entstehungszeit zu bestimmen; P. ist überzeugt, daß sie aus später Zeit sind; die ältesten ihm bekannten Hss. sind aus dem 12. Jh. (Bibl. Athos Laura B 7 und Ἐθν. Βιβλ. Ἀθηνῶν ἀρ. 662. 670). — Ἱεροτελεστία. Die Kirche wünschte von Anfang an die Eheschließung vor dem Vertreter der Kirche d. h. die Einsegnung; im 6. Jh. findet man εὐλογοῦμαι synonym mit νυμφεύομαι (Boissonade, *Anecd. graeca* IV 80); andere Ausdrücke: ἱερολογεῖν, ἱερολογία, in der Volkssprache βλόγα von βλογεῖν; εὐλογητικός = Bräutigam. Der Staat verlangte das anfangs nicht oder nicht von allen. Anastasios I. (493—518) setzte die Notwendigkeit der kirchl. Einsegnung [? σάκρα ist doch vielmehr die kaiserliche Erjaubnis] fest: μηδένα δίχα σάκρας τινὰ τεκνοποιεῖσθαι (Malalas p. 401, 14 Bonn.). Justinian verlangte nur von den höheren Ständen die προικῶν (dotalia instrumenta). Leon der Weise (85. Novelle, um 863) und Alexios Komnenos (1095) setzten die Einsegnung als notwendig für alle fest. Um 1100 war die Hochzeitsakoluthie endgültig bestimmt. Von den alten röm. Bräuchen ließ die Kirche fort: die coemptio, den Durchgang durch das Joch, die Salbung der Türpfosten, die Weihe des Brautgewandes, das Heben der Braut über die Schwelle und Überschüttung (mit Nüssen u. dgl.); im Volksbrauch blieben diese bis jetzt. Die Kirche fügte Gebete, Hymnen, Schriftlesungen bei. Die dextrarum iunctio geschieht durch den Priester, steht aber nicht in den Ausgaben, wohl aber in älteren Hss. Besonders treten hervor Ring und Kranz. — Ὁ δακτύλιος τοῦ ἀρραβῶνος. Wie bei andern Verträgen wird auch bei dem Ehevertrag ein Pfand gegeben als Bürgschaft, d. h. Geld oder sonstige Wertgegenstände; nie fehlt der Ring, der deshalb auch allein schon ἀρραβὼν heißt. Der Ringfinger der Linken hat nach den Alten (Aul. Gellius X 10, 1) eine Verbindung zum Herzen. Bei den alten Römern gab der Bräutigam der Braut den anulus pronubus; dies erhielt sich lange auch in der Kirche; im kathol. Eheritus wird der Ring gesegnet, und der Bräutigam steckt ihn der Braut an. Die griech. Kirche hat diesen Brauch nicht bewahrt. Nach älterer Sitte ist hier der Ring des Mannes von Gold, der der Frau aus Silber. In Rom trugen die höheren Stände goldene Ringe, die Plebejer und Sklaven eiserne. Wenn der Mann der Braut einen eisernen Ring gab, bedeutete das, daß sie ihm als Sklavin unterworfen war. Der Wechsel der Ringe nach kirchl. Brauche bezeichnet die gegenseitige Treue und Unterwerfung. — Στέφανοι. Die Trauung heißt oft „Bekränzung“; στεφανῶ = die Trauung vollziehen (vom Priester und vom Paranymphe, der die Kränze hält). Die Kränze meist von Gold und Silber, in Form einer Mitra, auch von künstlichen Blumen oder aus Zweigen; davon zu unterscheiden die κορῶνα (Brautkrone), die die Braut am 1. und 2. Hochzeitstag trägt. Die στέφανοι waren ursprünglich alle aus Öl- oder Rebzweigen. Ein Gebet aus dem Cod. 849 der Ἐθν. Βιβλ. (17. Jh.) sagt: Καὶ στεφάνωσον τοὺς δούλους σου τούτους, λαβὼν κλάδους ἐλαίας καὶ βάγια φοινίκων, καὶ ῥόδα ἐκ τοῦ παραδείσου, καὶ βότρυον ἐκ τῆς ἀμπέλου καὶ μαργαρίτας ἐκ τῆς θαλάσσης καὶ λίθον τιμιον ἐκ τῆς ἐρήμου, καὶ πλέξας στέφανον ἐπίθες ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν. Am meisten in älterer Zeit Rebzweige verwandt. Seltener sind die Kränze aus Wachs; auch aus Lorbeer. Die älteren Väter lehnen den Brautkranz ab; Chrysost. spricht über ihn als Symbol der Keuschheit (In I Timoth. hom. 9 Migne PG 62, 546); ähnlich Niketas von Thessalonich (12. Jh.); der Digamos trägt daher keinen Kranz. Die Hellenen trugen

bes. im Kult immer Kränze; ἀστεφανώτοις δ' ἀποστρέφονται (οἱ θεοί) Sappho fr. 78 Bergk; so bei der Hochzeit das Paar, die Türen, das ganze Haus bekränzt. Der Kranz bedeutet die Weihe des Trägers an den Gott, dem die Pflanze gehörte, von der der Kranz war. Im alten Hellas waren Ölbaumkränze sehr gebräuchlich; mit Ölweigen und Myrten oft die Türen bekränzt. Die Rebzweige sind im At nicht bezeugt, müssen aber alt sein, vielleicht aus den Totengebräuchen zu erklären, die auch sonst mit den Hochzeitsriten verwandt sind. Im heutigen Griechenland wird der tote Ehegatte (gewöhnlich nur der zuerst sterbende Teil) mit dem Hochzeitskranz bekränzt. Der Hochzeitskranz wird mit den Trauungskerken bewahrt. Schwur bei ihm gilt als heilig. In einem Cod. Barberinus ἀπαρχαί genannt. — τὸ κοινὸν ποτήριον. Nach der Bekränzung, der Lesung des Apostels und des Evang., nach dem Gebet des Priesters und dem Herrengebet wird dem Brautpaar ein Kelch gereicht, den der Priester segnet, und aus dem beide 3mal trinken; dies nach einigen Codd. nach der Kommunion mit den προσημασμέαι; der Kelch zuweilen zerbrochen. In älteren Zeugnissen gibt der Brautführer den Kelch; auch der Vater der Braut; heute trinkt zuweilen auch der Brautführer 3mal daraus. Mit dem Wein wird oft Brot gegeben. Vgl. die röm. confarreatio; ähnliche Sitte im alten Indien; Pariser Rituale bei Martène, *De ant. rit. eccl.* II p. 376 usw.; es ist eine auf der ganzen Erde verbreitete Sitte; wahrscheinlich auch bei den alten Griechen, vgl. Curt. VIII 4, 27, ferner den Hochzeitskuchen bei Hesych. s. v. γαμήλιος, Schol. Aristoph. *Εὐρ.* 869, Phot. *Lex.* p. 510, 7; auch die Riten des Τόνεα-festes in Samos und der Mythos vom Essen des Granatapfelfkerns durch Pluton und Persephone deuten auf diesen Brauch. Das Essen von derselben Speise (bes. Brot, Br. und Wein, Br. und Salz) sinnbildet die engste Gemeinschaft; vgl. die Mahle der Phratrien und der θίασοι, die das Band kultisch stärken sollen; die Apaturien zur Einführung eines neuen Mitglieds in die Phratrie und die γαμηλία zur Einführung der Braut in die Phratrie des Mannes. — Ὁ κυκλικὸς χορός. Gemäß der gedruckten Akoluthie nach dem Trunk aus dem Kelch λαβὼν αὐτοὺς ὁ ἱερεὺς, τοῦ συντέκνον κρατοῦντος ὀπισθεν τοὺς στεφάνους, στρέφει ὡς ἐν σχήματι κύκλου, καὶ ψάλλει ὁ ἱερεὺς ἢ ὁ λαὸς τὰ τροπάρια: «Ἡσαΐα, χόρευε, ἢ παρθένος ἔσχεν ἐν γαστρὶ, καὶ ἔτεκεν υἱὸν τὸν Ἐμμανουήλ, θεὸν τε καὶ ἄνθρωπον κτλ.» Heute allgemein dreimalige Kreisbewegung um den Altar vom Priester, Brautpaar und Paranympfen ausgeführt; dabei die κατάγνους und zuweilen die Verhüllung des Paares. Der Ritus bezweckte ursprünglich die Weihung der Braut durch die Herumführung um den Herd als den Kultort ihrer neuen Familie, wie sich ergibt aus den ἀμφιδρόμια zwischen dem 5.—10. Tage nach der Geburt, wo das Kind um den Herd getragen und ihm ein Name gegeben wurde (am 7. oder 10. Tag); danach Geschenke, Opfer und Mahl (am 10. Tag). Noch heute am 8. Tage κάθαροις, die μαῖα geht mit dem Kinde zur Kirche, das dort „besiegelt“ wird; Priester und Pate tragen bei der Taufe das Kind 3mal um das Taufbecken; in Zypern am 5. oder 10. Tage Umzug der Hebamme und Mutter durch das Haus zur Versöhnung des Hausgeistes, usw. Auch am 40. Tag wird nach kirchl. Ritus das Kind um den Altar getragen. Die Taufe in älterer Zeit am 8. Tage (an einigen Orten am 7.); jetzt innerhalb 3 Monate. Wie das Herumtragen des Kindes bedeutet auch die Umkreisung des Altars durch das Paar die Aufnahme in die Familie. Ähnliche Riten bei Römern, Indern, Deutschen, Slaven usw. — Es folgen größere Anmerkungen über Namen und Form der Ringe, die Rebenkränze und ihre Bereitung, das Zerbrechen des Kelches nach dem Gebrauch, das Broteszen bei dem Trinken des Kelches (dabei eine gewisse Angleichung an die Eucharistie zu bemerken; Lesung des Evang. von der Hochzeit zu Kana; bei den Worten „Füllet die Krüge mit Wasser“ wird der Kelch gefüllt; 3 Ausschnitte aus dem Brot προσφορὰς σχήμα ἔχων hineingeworfen; davon essen Bräutigam, Braut und Brautführer je einen; jene, nachdem sie getrunken haben; der letzte leert den Kelch und zerschmettert ihn; P. sammelt eine ganze Reihe von Formen dieses Ritus; öfters fehlt auch das Brot); über verschiedene Speisen, bes. Honig, beim Eintritt des Paares ins Haus. [205]

N. G. Politis, *Τὸ ἔθιμον τῆς θραύσεως ἀγγείων κατὰ τὴν κηδείαν* (ebda 268—283). Binahe überall in Griechenland werden beim Hinaustragen der Leiche aus dem Hause irdene Wassergefäße zerbrochen, ebenso während des Leichenzuges; in das Grab gießt der Priester aus einem Krug, den er dann zerbricht, Wasser und wirft etwas Erde hinein; oder er mischt Wasser und Erde und besprengt damit den Toten. Diese Bräuche stehen nicht in der kirchl. Akoluthie. Sie stammen aus dem Volksbrauch. P. gibt viele Zeugnisse aus verschiedenen Zeiten und Völkern; das Volk gibt verschiedene Gründe an; der richtige Grund ist die Absicht, die durch den Toten hervorgerufene Unreinheit zu beseitigen (Numeri 19, 14 ff.); deshalb müssen die Menschen und die Gefäße gereinigt werden, das Reinigungswasser aber wird ausgeschüttet. Daher bei sehr vielen Völkern Waschung nach dem Begräbnis. Oder das Haus wird besprengt; cf. Prott-Ziebarth, *Leges Graec. sacrae* II 93 A am Tage nach dem Tode. Damit wird zugleich der Einfluß dämonischer Mächte vertrieben. Die Spenden von Wein, Öl, Wasser noch heute in Griechenland üblich. An vielen Orten wird 3 Tage und Nächte im Hause des Toten Licht angezündet, Bro. und Wasser hingestellt; auf dem Grabe wird 40 Tage lang ein Wasserkrug gelassen, weil so lange die Seele herumschweift und abends von dem Wasser trinkt. Zu vergleichen das Weihwasser bei dem Toten und ähnliche Bräuche bei vielen Völkern. Das Zerbrechen der Gefäße, das uralte ist und sich bei vielen Völkern findet, soll wohl die dem Toten gegebenen Gegenstände für andere Zwecke unbrauchbar machen d. h. sie ihm weihen (einen andern Zweck, nämlich die Dämonen zu vertreiben, hat das Zerbrechen der Gefäße und überhaupt der Lärm bei andern Gelegenheiten, heute bes. am 1. März und am „Großen Sabbat“). [206]

N. G. Politis, *Ὁ ἥλιος κατὰ τοὺς δημόδεις μύθους* (ebda 110—153) behandelt u. a. auch die Verehrung des hl. Elias auf den Bergspitzen (147 ff.). Auf den Bergen Kapellen des hl. Elias; am 20. Juli Feuer angezündet; an andern Orten wird ein Stier geopfert, Elias trat an Stelle des Helios. In der altchristl. Kunst steigt Elias auf dem Sonnenwagen zum Himmel. Elias ist nach dem Volksglauben Bewahrer des Regens. Sein Fest am Ende des 9. Jh. von Basileios dem Makedonen festgesetzt auf den 20. Juli. — Ebda 154—177 behandelt P. *Ἡ Σελήνη κατὰ τοὺς μύθους καὶ τὰς δοξασίας τοῦ ἐλληνικοῦ λαοῦ*, darin 174 ff. einige Gebete an den Mond: 1. Wessely, Wiener Studien 1886 t. 8, 198; 2. München Griech. Cod. LXX f. 247^b (16. Jh.) *Ἀέσποια κύριε, ὁ δεσπόζων ζώντων καὶ νεκρῶν . . . συνέργησον μοι, ἵνα δινηθῶ . . . ὑποιδάξαι τὸν πλανήτην τὴν σελήνην . . . Ὁρκίζω σε, σελήνη, . . . καὶ εἰς τὰ ὀνόματα ταῦτα: Σαβαῖλ, Βοαῖλ . . . εἰς ταῦτα σε ὀρκίζω, σελήνη, ἵνα μου ὑποκλίνῃς τὴν χάριν σου κτλ.* 3. Aus einem Ms. *Σολωμονικῆς τῆς Ἱστορικῆς Ἑταιρείας* f. 7^a *Κύριε παντοκράτορ . . . Κυρία Σελήνη . . . ὀρκίζω σε εἰς τὸν ὑψηλὸν θρόνον τοῦ θεοῦ . . . καὶ εἰς τὰ ὀνόματα ταῦτα: Γαλαβήρ . . . γὰρ μοῦ δείξῃς τὴν χάριν σου . . . Ἀμήν.* 4. ebd. f. 10^a und 10^b Anweisung für Mondzauber. 5. Ähnlich wie 3 *εὐχὴ καὶ ὀρκισμὸς τῆς σελήνης* aus Paros Anfang 19. Jh. 6. Aus der *Σολωμονικῇ* der *Ἑθν. βιβλ. ἀρ.* 1265 f. 39^{a,b} *Χαιρετισμὸς ἄστρων πρὸς κατασκευὴν γύλτρον.* — Ebda 178—208 *Οἱ περὶ ἄστρων καὶ ἀστερισμῶν μύθοι.* [207]

N. G. Politis, *Μάρτης* (ebda 209—217). Im Anschluß an die griech. Sitte, am 1. März einen *μάρτης*, d. h. einen buntes (meist weißbrotes) Garn um Rechte, Hände, Arme, Hals zu schlingen, behandelt P. die weitverbreitete Sitte solcher Amulette; sie sollen schützen (bes. vor den Sonnenstrahlen) und das Übel nachher auf einen andern Gegenstand übertragen. Die armenischen Priester verwenden bei der Taufe einen rotweißen Seidenfaden, den sie auf das Euchologion oder das Kreuz auflegen; nach ihrer Ansicht symbolisiert er das aus der Seite Christi geflossene Wasser und Blut. [208]

Fr. Kluge, *Die Ostereier in Deutschland* (Arch. Rel.-wiss. 22 [1923/24] 356—359) stellt fest, daß „für unsere Ostereier Wort und Sache kaum 200 Jahre alt sind“. Älter sind die zur Osterzeit abgelieferten Zinseier; diese heißen schon am Ausgang

des MA Ostereier. Allmählich erhielten auch die Kinder von diesen Eiern, die dann auch gefärbt wurden; bes. geschah das am Gründonnerstag; daher Gründonnerstags-eier oder Antlaßeier (A. = Gr.) genannt. [209]

L. G(ougaud) O. S. B., *Les œufs de Pâques* (La Vie et les Arts lit. 11 [1924/25] 266—268). Die Ostereier wurden ursprünglich gesegnet, weil man in der Fastenzeit keine Eier aß. Nach den *Veteres consuetudines monasterii S. Benedicti Floriacensis* ed. Albers V. Bd der *Cons. monasticae* (1912) p. 147 f. bekamen die Knaben und Mönche zu Ostern Eier (10. oder 11. Jh.). Zu Ostern auch Eier den Geistlichen überbracht. [210]

A. Pfleger, *Das alte Johannisbad* (Elsaßland 1922, 176—178). Alte Nachrichten über den elsässischen Volksbrauch, in der Johannisnacht (27. Juni) zu baden. Die älteste Nachricht über solche Bäder am Rhein bei Petrarca. Die Kirche eifert gegen diese Sonnenwendbäder. L. P. [211]

A. Pfleger, *Der Kräuterbuschen an Mariä Himmelfahrt* (Elsaßland 1923, 238—241). Volkskundliche Studie, welche die Kräuterweihe als alten Erntebrauch erklärt und nachweist, daß die schon im MA üblichen Weihepflanzen (z. B. in einer S. Florianer Weiheformel des 14. Jh. aufgezählten) noch heute im Elsaß gebraucht werden. Eine bestimmte Zahl läßt sich jedoch im MA nicht feststellen. Heute sind es im Elsaß neun Pflanzen. L. P. [212]

René Fage, *Les lanternes des morts* (Aesculape 1924, 153—156). Leclerc veröff. 1882 und 1885 ein großes Werk über die Totenlaternen, die im 12. Jh. von Petrus Venerabilis erwähnt werden; sie stehen mitten auf den Friedhöfen in Form einer Säule, die im Innern das Licht birgt. Meist in Frankreich; Enlart erwähnt einige in Italien, Deutschland, Böhmen (14.—16. Jh.). (Nach La Vie et les Arts lit. 11 [1924/25] 89.) [213]

II. Alter Orient.

Von Lorenz Dürr.

Bruno Meissner, *Babylonien und Assyrien*. 2. Band (Heidelberg 1925). Während der 1. Band dieses gediegenen Werkes (ersch. 1920) die allgemeine Kulturgeschichte Mesopotamiens enthält (Land und Leute, der Staat und seine Einrichtungen, Handel und Gewerbe), gibt der 2. wesentlich eine Darstellung des geistigen Lebens: von Religion, Wissenschaft, Ethik und Moral. Uns interessieren vor allem die Kapitel über Priester und Kultus. Dabei zeigt sich, welch große Rolle der Kultus in jener Religion spielte. Wir bekommen Aufschluß zunächst über Tracht, Wohnung und Einnahmen der Priester, über die Zahl derselben, die verschiedenen Priesterklassen. Vgl. bes. den Oberpriester: urigallu am Neujahrsfeste. In weiße Linnen gehüllt, spricht er Gebete im Allerheiligsten an mehreren Tagen, wobei kein anderer Priester anwesend sein darf! (S. 62). Weiterhin über die Stellung und Aufgabe der Priesterinnen, die bisweilen ein gemeinsames Leben in einer Art „Kloster“ (gagû) führen. Dem schließt sich an eine eingehende Beschreibung der verschiedenen Tempelutensilien: Opfertisch und Altar, Kultstützen, Ständer, Meere (vgl. das eherne Meer im salom. Tempel) zu den hl. Waschungen, Gefäße für das Weihwasser (egubbû), Netze, Leuchter, Fackeln usw. Dann folgt eine Einführung in das Gebet und die verschiedene Stellung des Akkaders beim Gebete (S. 81), über die verschiedenen Arten von Opfern, bes. über das Ersatz-Opfer, über die Opfergaben mit den Erstlingen (S. 83 f.), dann über die Feste, bes. das Neujahrsfest mit seiner eigenartigen Liturgie, weiterhin über die mannigfachen Sühnerituale, hier wieder hervorzuheben die Idee der Stellvertretung durch Ersatzbilder oder Puppen aus Ton bzw. Mehl usw. Zugleich aber zeigen die Kapitel über „Magie“ und „Wahrsagekunst“, wie tief doch das religiöse Leben dort noch unter dem Druck

dieser Anschauungen stand, ja man kann sagen: sie machen das Wesen der bab. Religion aus, um das sich alles dreht. Ein Kapitel über die religiöse Literatur ist ebenfalls eingefügt. S. 139 ff. kommt er auf die Frage nach den Mysterien in Bab. zu sprechen, die er im Gegensatz zu anderen bejaht. — Reiche Illustrationen im Text sowie auf eigenen Tafeln erläutern und beleuchten die einzelnen Angaben. Es ergeben sich dabei, wie der Überblick zeigt, eine Fülle von Parallelen zum A. Tlichen Kultus wie zur Kultübung überhaupt. Meißners Buch wird für lange Zeit der gegebene Führer auf dem Gebiete des assyrisch-babyl. Kultes bleiben! — Eine willkommene Zusammenfassung des Materials für weitere Kreise (ebenfalls mit Illustrationen) gibt jetzt das kleinere Büchlein von demselben Verf.: **Br. Meissner**, *Die Kultur Babyloniens und Assyriens* (Wissenschaft u. Bildung. Einzeldarstellungen aus allen Gebieten des Wissens Nr. 207, Leipzig 1925). [214/215]

Walter Andrae, *Die archaischen Ishtar-Tempel in Assur* (Leipzig 1922) (= 39. Wissensch. Veröff. der Deutschen Orient-Gesellschaft). Eine kulturell hochinteressante Veröffentlichung. Bringt den Bericht über die deutschen Ausgrabungen an einem der großen Tempel in der Hauptstadt des Assyrienreiches selbst. Der Tempel stammt aus der ältesten Zeit. Das Wertvolle daran ist eben, daß wir hier zum erstenmal einen Einblick in die Kultur der früharchaischen Zeit Assurs bis an die Wende des 4. und 3. Jahrtausends, in die Entwicklungsgeschichte des assyrischen Tempelbaues von der ersten Zeit an, bes. in die Anlage eines solchen Haupttempels im einzelnen in jener Zeit bekommen. Vgl. nur Taf. 11 den hochinteressanten Versuch einer Wiederherstellung des Kult-raumes in seiner frühen Gestalt sowie der Geräte im Allerheiligsten des Tempels: Vor dem Kultbilde Altäre, Räucherpfannen, Weihwassergefäß, primitive Opferanlagen, dazu ringsum an den Wänden auf einer Galerie die Statuen der Könige und Königinnen und der Großen des Reiches. Eine Menge von Einzelfunden kleiner und kleinster Dinge des Heiligtums, bes. eine unübersehbare Reihe von Götterstatuetten, meist von weiblichen Gottheiten (Votivstücke!), ergänzen das Hauptbild. [216]

Kurt Galling, *Der Altar in den Kulturen des alten Orients*. Eine archäologische Studie (Berlin 1925). Enthält eine umfassende Darstellung des gesamten vorderasiat. Kulturkreises: 1. Der Altar in Ägypten. 2. Der A. im altbabylonischen Kulturkreise. 3. Der assyrische A. 4. Der A. im syro-phönikischen Kulturkreise (hier bes. wichtig das Alte Testament). 5. Der A. bei den Persern. 6. In den altkleinasiatischen Kulturen. 7. Über die Typenzusammenhänge innerhalb des alten Orients und die Einwirkung auf griech. Altarformen. Die besprochenen Denkmäler sind auf 16 Tafeln in Zeichnungen beigegeben, was eine genaue Orientierung auch für den Nichtkenner der Literatur ermöglicht. Dabei bleibt der Verf. nicht bei einer bloßen Beschreibung stehen. Überall wird von den ältesten und einfachsten Formen ausgegangen und eine Entwicklung zu geben versucht. Ebenso werden auch die sonstigen Opfergeräte, Libations- und Räuchergefäße besprochen, und am Schlusse jedes Abschnittes wird ein Überblick über die verschiedenen Arten von Opfern und Opfergaben, den Opferritus und die Idee des Opfers in den einzelnen Kulturkreisen gegeben. Wir erhalten, soweit es die Denkmäler allein ermöglichen, eine Gesamtdarstellung des altorientalischen Opferwesens überhaupt. — Besonders für die Opferidee ergeben sich interessante Ausblicke. Ägypten kennt im Tempelkult der älteren Zeit kein Brandopfer, weder Ganz- noch Teilopfer. Die Altäre zeigen keine Brandspuren, sie haben keine rostartigen Aufsätze, keine Vorrichtung zur Aufnahme von Asche u. dgl. Und doch ist vereinzelt das Brandopfer auch schon in älterer Zeit vorgekommen; dann lag aber stets ein besonderer Grund dazu vor: „man will einem fernen Gott die Speisen zuführen“ (S. 13). Auch „ein Schlachtopfer im Sinne des Semiten, bei dem die Hingabe des Blutes an die Gottheit den Mittelpunkt der Opferhandlung bildet,

ist dem Ägypter unbekannt“. „Die gewöhnliche Form des ägyptischen Opfers ist das Vorlegeopfer“ (S. 14). „Um den Grundgedanken des Opfers bei den Ägyptern zu erfassen, muß man sich gegenwärtig halten, daß nach ihren Vorstellungen Haus und Tempel einander entsprechen. Wie im täglichen Leben alles, was im Hause geschieht, in letzter Linie darauf abzielt, für den Hausherrn Behaglichkeit zu schaffen, so hat auch der Kultus den Zweck, bei dem vornehmen Herrn des Tempels das Gefühl des Wohlbefindens zu wecken, was durch regelmäßige, pünktliche Wartung und luxuriöse Ausstattung der Räume erstrebt wird... Von höchster Bedeutung aber für das Wohlbehagen des Gottes ist eine ausgesuchte, reichliche Mahlzeit: das Opfer“ (S. 15 f.). Auch „sind die ungeheuren Opferspenden an den Tempeln in letzter Linie nur ein Spiegel der persönlichen Macht der Pharaonen. Auch die Spätzeit mit ihren symbolischen Schlachtopfern hat keine neueren, tieferen Opferideen hervorgebracht. Es fehlt dem ägypt. Opfer jedwede sittliche Orientierung und damit eine reinigende Kraft. Es stellt sich als eine mechanische Speisung der Gottheit oder (in der Spätzeit) als eine symbolische Vernichtung der Götterfeinde ohne tieferen Gehalt dar. Mensch und Gott suchen und begegnen einander im Opfer nicht“ (S. 16; von mir gesperrt!). Desgleichen ist in Altbabylonien „das Opfer die Speise der Götter, der Altar ihr Tisch, der Tempel ihr ‚Mahlhaus‘... Diese anthropomorphe Vorstellung der Götter spiegelt sich noch deutlicher als in den Texten in Darstellungen der Siegelzylinder wider. Es sei nur an das Motiv erinnert, wie der Gott, auf seinem Throne sitzend, ein langes Saugrohr zu seinem Munde führt, um dadurch das flüssige Opfer aus dem vor ihm stehenden Krug zu entnehmen. Neben dieser primitiven Auffassung vom Opfer macht sich schon frühe eine tiefere geltend. Sie bahnt sich an durch die Unterstützung des Opfers durch das Gebet. Unmittelbar nach der Erwähnung eines Räucheropfers findet sich in einer Gudea-Inscription der Zusatz: ‚Bei Tage fanden Gebete statt, bei Nacht leuchteten die Bitten.‘ Die Auffassung vom Sühnecharakter des Opfers ist in jener Periode allerdings noch nicht nachweisbar. Der alte Babylonier bringt seine Opfer mit freudigem Herzen... Ein Band des Vertrauens verbindet den Opferer und die Gottheit“ (S. 37 f.). — Endlich auch „für den Assyrier verkörpert der Altar den Tisch des Gottes. Diese Idee ist bei ihm so fest gewurzelt, so natürlich, so selbstverständlich, daß er selbst steinernen Altären die Gestalt eines Tisches aufzwingen konnte. Dagegen liegt ihm der Gedanke, daß der Gott nicht an, sondern auf dem Altare Platz nehme, ihn als Sitz benutzen könnte, vollständig fern. Einen ‚Thronaltar‘, wie ihn die ältere griechische Zeit kannte, sucht man bei den Ostsemiten vergebens“ (S. 47). — Bei der Besprechung des syro-phönik. Kulturkreises spielt natürlich das alttestamentl. Material eine große Rolle. Hier aber sind wir nur auf Rückschlüsse angewiesen, da das bildliche Material vollständig fehlt. Deswegen dürften auch manche Fragen noch offen bleiben. Auch Gen. 28 (Jakobs Traum) spielt zur Bestimmung des „Malsteines“ als „primitiven“ Altars eine Rolle (S. 55 f.), obwohl doch hier ganz offensichtlich die einfache Zeremonie des Salbens eines Gedenksteinen vorliegt, die sich in Assur auf Schritt und Tritt belegen läßt, ohne daß hier an eine „Wohnung der Gottheit“ in dem betr. Steine gedacht ist! Dabei ergeben sich auch einige (gegenüber der früheren krit. Schule) sehr wichtige Folgerungen. So wird der Räucheraltar als sicher vorexilisch angesehen. Ist er doch durch die Ausgrabungen bereits für das 7. vorchristl. Jh. in Syrien sicher datiert (S. 71). Ebenso scheint der Verf., soweit ich sehe, den Ausführungen Eerdmans (Alttest. Studien IV [1912] 28 ff.) über das Vorhandensein eines Räucheraltars im Salom. Tempel zuzustimmen (S. 68⁴). Auch das Weihrauchopfer ist vorexilisch. Es wird für den Kult des Jahvetempels in Elephantine bezeugt, der sicher um 600 stand. Bei den Propheten ist es bezeugt: Jes. 1, 13; 6, 4; 40, 6; 43, 23; Jer. 6, 20; 17, 26; 19, 13. Wellhausen sei aber zweifellos darin recht zu geben, „daß das Räucheropfer in nachexilischer Zeit steigende Bedeutung gewann“ (!)

(S. 75 f.). Dieselbe Beurteilung erfährt dann schließlich auch das „Sühnopfer“, das, im biblischen Kultus aus 2 verschiedenen Anlässen dargebracht (*pro peccato* oder *pro delicto*), 2 Namen führt: *chattat* (Sündopfer) und *'āšām* (Schuldopfer)“ (gegen Wellhausen, *Prolegomena* 71 ff.): „Die Trennung von *'āšām* und *chattat* ist vor exilisch, da sie bereits unter König Joas v. Juda (c. 800 v.) vorhanden (2. Reg. 12, 17) und von Ezechiel vorausgesetzt wird (Ez. 40, 39; 42, 13; 44, 29; 46, 20; vgl. Hos. 4, 8; Jes. 53, 10). Diesen Unterschied kennt der karthag. Opfertarif nicht, wohl aber das Sühnopfer als solches. Das Sühnopfer ist also vor dem 8. Jh. bereits in Geltung gewesen. Die Zeit, da Ganzbrandopfer und Sühnopfer noch eins waren . . . rückt damit vor das 8. Jh.“ (S. 74). — Bei der Literaturangabe über das ass. Opfer (S. 53) wäre nachzuholen: Joh. Hehn, *Das Opfer bei den Sumero-Akkadern*, in: *Semaine d'ethnologie religieuse*, Comptes rendus analytiques de la III^e Session tenue à Tilbourg, Enghien u. Mödling 1923 S. 287 ff. [217]

Friedrich Nötscher, „Das Angesicht Gottes schauen“ nach biblischer und babylonischer Auffassung (Würzburg 1924). Ein besonders auch für das liturgische Beten wichtiger Terminus der altoriental. Religionen wird hier auf Grund ausführlichen Materials untersucht. Vgl. nur in den Psalmen: *Ne avertas faciem tuam a me* (Ps. 26, 9); *illustra faciem tuam super servum tuum* (30, 17); *quando apparebo ante faciem Dei* (41, 3); der Refrain: *Deus, converte nos: et ostende faciem tuam et salvi erimus* (Ps. 79, 4. 8. 20); *praeoccupemus faciem ejus in confessione* (Ps. 94, 2); *faciem tuam illumina super servum tuum* (Ps. 118, 185) usw. Wir haben hier einen Terminus, der im A.T. bereits seinen ursprünglichen konkreten Sinn verloren hat. „Gottes Angesicht sehen“ und „sich im Tempel befinden“ sind zwei Dinge, zwischen denen der Israelite in seiner Vorstellung keinen sachlichen Unterschied macht, also beide Ausdrücke *promiscue* gebrauchen kann, auch wenn man Gottes A. nicht sieht und gar nicht mehr daran denkt, es zu sehen. Dagegen ist im Babylonischen, wo sich aller Kult vor dem Götterbilde vollzog, ebenso im Ägyptischen, noch die ursprüngliche Bedeutung erhalten. Der Ausdruck verdankt seine Entstehung dem Brauche, daß der Betende vor dem Gottesbilde stand oder kniete (S. 74), und bedeutet so im buchstäblichen Sinne das, was die Worte sagen, nämlich auf das Kultbild schauen, was im Hebräischen nicht möglich ist, im übertragenen, um Gnade und Hilfe bitten (S. 75). Dabei werden auch sonst noch eine Reihe damit zusammenhängender Termini behandelt. So die Gebets- und Opfergebräuche im Babylonischen überhaupt: das Stehen vor dem Bilde der Gottheit, das Ergreifen der Hand derselben oder das Erfassen des Gewandes des angeflehten Gottes (vgl. Mt. 9, 20 f.). Dann die verschiedenen Bedeutungen des Ausdrucks „vor Jahwe“ schlechthin: im räumlichen oder im kausalen Sinne, hier bes. „vor Gott wandeln“ (Gen. 17, 1; 24, 40 usw.). „Es ist der Inbegriff eines rechtschaffenen Lebens nach jeder Seite . . . Die kausale Bedeutung des ‚vor‘ liegt darin, daß Jahves Willen in letzter Linie der Grund ist, warum der Rechtschaffene in den einzelnen Dingen gerade so und nicht anders handelt. Daß der Ausdruck etwa besagen sollte, daß sich die Rechtschaffenen der Nähe Jahves bewußt gewesen wären, wird kaum anzunehmen sein. Diesen Sinn hat ihm die Mystik erst unterlegt. Das A.T. redet von der Nähe Gottes, insofern sie ein Ansporn zur Rechtschaffenheit ist, in anderen Wendungen“ (S. 113). Dann wird auch die Frage nach dem „mystischen“ Gottschauen im A.T. behandelt (S. 147 ff.). Sicher ist, daß an einigen Psalmstellen (23, 6; 27, 11; 42, 3; 63, 3) das Gottsehen vom Tempel losgelöst ist und „von Gott im höchsten Maße begnadet sein“ bedeutet. „Der Tempel ist nur das Symbol der Gemeinschaft mit Gott, das Unterpfand der huldvollen Nähe Gottes“, die dem Menschen allerdings im Tempel am unmittelbarsten zuteil wird, während er innerlich seinen Gott erleben will. Allein, wenn auch „das Gottschauen im Tempel (hier) seinen starken mystischen Einschlag hat, derart, daß der Nachdruck auf der Erfahrung und Gewißheit der göttlichen Gnade ruht“, so kann nicht von einer

Mystik im strengen, noch weniger im antiken Sinne die Rede sein. Es handelt sich hier m. E. lediglich um die innig-warme Art des Umgangs eines erleuchteten Beters mit der Gottheit.

[216]

Curt Sachs, *Die Entzifferung einer babylonischen Notenschrift* (Sitzungsber. d. Preuß. Ak. d. Wiss., philol.-hist. Abt. 1924, nr. 17—19, S. 120—123). Dem Musikhistoriker ist es gelungen, was die Assyriologen von Fach schon lange vermuteten: auf einem religiösen zweisprachigen Texte mit einer Schöpfungslegende (*Keilschrifttexte aus Assur relig. Inhalts* nr. 4) verschiedene Zeichen, die jeweils dem eigentlichen Texte vorangehen, als Noten für Instrumentalmusik zu identifizieren. Die Musik, die wohl dem 2. Jt. v. Chr. entstammt, ist großstufig und herb entwickelt. Die Tonleiter umfaßt zwei Oktaven und eine Quinte. Sie setzt eine 22saitige Harfe voraus. In der ganzen Art erinnert sie an die chinesische Musik. Wir haben damit die erste Kunde von babyl. Musik. U. E. kann die Entzifferung auch von Bedeutung werden für die Erforschung der bibl. Musik und des Psalmenvortrags. Vgl. jetzt von demselben Verf.: *Musik des Altertums* (Breslau 1924 = Jedermanns Bücherei. Abt. Musik 5, 2).

[219]

Erich Ebeling, *Ein Hymnenkatalog aus Assur* (= Berliner Beiträge zur Keilschriftforschung I 3. Berl. 1923). Es handelt sich um den Text, den E. Ebeling in den *Keilschrifttexten aus Assur religiösen Inhalts* IV, Nr. 158 in Autographie veröffentlichte. Derselbe enthält eine Reihe von Hymnenanfängen, die wieder zu einzelnen Gruppen zusammengefaßt sind und am Schlusse jeder derselben nach Art und Zahl bezeichnet werden. Dabei lernen wir auch viele Kunstdrucke der babylonischen Poetik kennen, so z. B. *zamar še-e-ri*: „Morgenlied“, *za-mar a-la-li akkadû*: „Jubellied, akkadisch“, *qu-ur-du*: wohl „Heldenlieder“ (?), dann *irātu (GAB^{meš})* = „Wechsellieder“, unter anderem *irāti^{meš} šá ni-it qabli* = „Wechsellieder (?) für die Kampfeshemmung“, also Schlachtenlieder, *irāti^{meš} šá ni-il qab-ri*: „Wechsellieder für die Grablegung“, also Gesänge für Begräbnisse usw. Das Interessanteste aber sind die Liedanfänge selbst, und zwar formell wie inhaltlich. Es sind immer ganz kurze Zeilen, eine unter die andere gestellt, z. B. „Erstgeborener des Sohnes Anus, ich will besingen deine Stärke“; „Ich will besingen Ira, seine Stärke will ich erheben“. Besonders am Anfange sind einige Zeilen bemerkenswert: „Die Akkadierin liebte ich“, „Er liebte die Akkadierin“ und „Ištar suchte ich und liebte ich“. E. Ebeling hat wohl recht, wenn er meint, daß damit „die Melodie des Liedes angegeben ist, sowie in unseren Gesangbüchern ein entsprechender Hinweis steht“ (S. 2). Die einzelnen Zeilen sind dann ebenso die verschiedenen Liedanfänge, wie sie auch in unseren Kirchenbüchern stehen! Inhaltlich aber scheint sich zu ergeben, einmal sicher, „daß wir hier kultische Liebeslieder vor uns haben, denn von weltlichen Liebesliedern kann schon im Hinblick auf Nanâ-Tur-Tur (Gottheiten) keine Rede sein“ (S. 9). Weiterhin aber führen sie in die Sphäre der Gottheiten Ištar-Tammuz, die bisweilen direkt genannt werden, also der beiden Gottheiten des Liebeslebens: „Ištar und ihr Geliebter Tammuz“. Es ist auf den ersten Blick klar, daß sich von hier aus wichtige Folgerungen für das alttestamentl. Hohelied und damit für die „Brautsprache“ der Mystik überhaupt ergeben können! Fallen doch die Ähnlichkeiten, bes. in den „Beschreibungsliedern“, direkt in die Augen. Man vergleiche z. B. Col. II Z. 4 ff.:

„Mein Buhle, dein Zeichen (ist) der Löwe (?),

In (?) der Flamme (?) des Frauenhauses ist der Hirt aufgegangen,

Ein Lied von Ištar, der Königin, werde ich singen!

Nach dem üppigen Hirten schreie ich!

Und mein Hirte, [kom]me [zum] Haus der Liebe!

Ich liebe . . . meines Hirten!“ (S. 13),

dann Rückst. Col. III Z. 19. 20:

„Schlaf komm! Den Sohn will ich umarmen!

Ich werde senden zu meiner Schwägerin!“ (S. 21),

oder:

„Wie schreie ich nach dem Reichen!

Am Tage, als mein ‚rechtes Auge‘ mich umarmte!

Wohlan, nimm [mich hin]. Ich öffne die Arme dem Sohne!

Wann bist du hereingekommen, o Herr! Jetzt?

Ich drücke mich an deine Brust!

Mein Zeichen ist das erste der Nacht!

Die Nacht habe ich für dich, o Sohn, finster gemacht!“

usw. (S. 23),

oder schließlich:

Wie ist sie üppig, wie ist sie glänzend!

Wohlan sieh den Garten deiner Üppigkeit!

„Ein Vogel ist dein Brustschmuck! Mein Licht! Honig ist deine Stimme!

Dein ribu (?) ist aus Lapislazuli des Gebirges“ (S. 2).

Das Wichtige aber ist, daß solche Lieder offenbar in kultischem Sinne gebraucht wurden, um das Verhältnis von Gott zur Göttin zu besingen und zu schildern. Im Hohen Liede ist das Verhältnis nur auf Gott und Seele übertragen. Während also bisher die Kritik ziemlich allgemein das Hohelied als eine Sammlung rein weltlicher Liebeslieder erklärte, dürfte damit die alte Auffassung der Synagoge und der Kirche wieder an Bedeutung gewinnen. — E. Ebeling hat sich auch bereits in diesem Sinne in einem Vortrag auf dem „Deutschen Orientalistentag“ in München 1924 ausgesprochen. Siehe das kurze Referat in *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellschaft* N. F. 3 (1924) LXVIII f. — Der Text wurde auch außerdem schon behandelt durch: E. Ebeling, in: *Mitteilungen der Deutschen Orient-Ges.* Nr. 58 (August 1917) 48—50; St. Langdon, *Babylonian and Hebrew musical terms* (Journ. of the Royal Asiatic Society, April 1921, 169 ff.); Th. J. Meek, *Babylonian Parallels to the Song of Songs* (Journ. of Biblic. Literature 43 [1924] 245—252). [220]

Hugo Gressmann, *Die Sage von der Taufe Jesu und die vorderorientalische Taubengöttin* (Arch. Rel.-wiss. 20 [1921] 1—40; 323—350); s. dazu auch *Deutsche Literaturz.* 40 (1919) 116 f. Die ältesten Spuren der Taubengöttin finden wir in Babylonien und Assyrien. Jetzt nennt ein Text im Asur-Tempel in Assur neben anderen Gottesbildern auch eine Taube. Sie war der Vogel der Göttin Ištar. Von Bab. und Ass. verbreitete sich der Kult nach Osten und Westen. Auf semit. Boden gab es zwei Hauptzentren: Hieropolis in Syrien und Askalon in Palästina. Auch auf Kreta ist die Taubengöttin schon um 2000 v. Chr. bekannt. Mit dem Kultus erhalten wir auch Klarheit über die Taubengöttin selbst. Ištar galt seit alten Zeiten als Königsgöttin, die den König zum Gatten oder Geliebten erwählt oder als Kind an ihrer Brust nährt oder bei der Thronbesteigung zu ihrem Adoptivsohne macht. So gab es vermutlich (!) auch Sagen, nach denen sie eine Taube auf das Haupt des Erwählten sandte und ihn so aus der Menschheit ausmusterte. So erklärt sich am einfachsten, daß wir das Motiv der Königswahl durch einen Vogel in Persien wiedertreffen. Andererseits das Erscheinen des Geistes in Gestalt einer Taube (Königsproklamation Christi!) sowie überhaupt der hl. Geist in unseren Kirchen als Taube. Jedenfalls liegen hier beachtenswerte Momente für die Symbolik der Taube vor. [221]

H. Gressmann, *Der heilige Hahn zu Hieropolis in Syrien* („Vom Alten Testament“, Karl Marti zum 70. Geburtstag gewidmet [Gießen 1925] 88—95). Geht von der Überlieferung Lukians, *De Dea Syria* c. 48 aus, daß an einem Feste, das (wie die größten Feste dort überhaupt) am Euphrat stattfand, die Umziehenden

bei der Rückkehr „alle ein mit Wasser vollgefülltes Gefäß tragen, das mit Wachs versiegelt ist. Sie entsiegeln es nicht selbst, wenn sie das Wasser ausgießen wollen, sondern da ist ein hl. Hahn, der an dem Teich wohnt. Sobald der ihre Gefäße in Empfang genommen hat und das Siegel sieht, löst er, nachdem man ihn dafür bezahlt hat, den Faden und pickt das Wachs weg. Durch dieses Geschäft verdient er sich viele Minen. Dann bringen sie das Wasser in den Tempel und gehen nach vollbrachtem Opfer heim“. Wir erfahren auch c. 13, daß das Wasser zweimal jährlich vom Euphrat in den Tempel gebracht wurde. Auf Grund weiterer Parallelen soll sich ergeben, daß der Hahn im Kult der Göttermutter Atargat(t)is in Kleinasien eine Rolle spielte und daß gerade diese Gelegenheiten irgendwie mit dem „Regenzauber“ zusammenhängen. Nach dem Hinweis auf den modernen Brauch in Palästina (s. Jaussen, *Le Coq et la pluie dans la tradition palestinienne* [Rev. bibl. 33 (1924) 574 ff.]), wonach Frauen in der Zeit der Dürre Prozessionen veranstalten, einen Hahn dabei mitherumtragen und nach Regen schreien, wobei jener offenbar „die schmachthende Kreatur“ vertrete, wird gefragt, warum man gerade den Hahn als Vertreter der Tierwelt gewählt hat. Hier aber kommt nun die Tatsache des „Hahnes“ als Weckers, wie er z. B. am assyr. Hofe gehalten wurde und wie auch die Götter einen solchen besitzen, entgegen: Der Hahn galt als Totenerwecker, woraus auch die Darstellung des Hahnes in christl. Gräbern hervorgegangen ist. Demnach dürfte „auch für die frommen Pilger in Hieropolis die Entsigelung ihrer Flaschen durch den Attis- oder Lebensvogel mehr als ein bloßes Kunststück gewesen sein, war doch wohl auch das Wasser des Euphrat, das sie trugen, für sie ein Gottes- oder Lebenswasser“ (S. 95). — Hier hätte m. E. an das reiche Material bei Fr. J. Dölger, *IXΘYC* II: „Der Hahn als Lebenssinbild oder als Opfertier der Unterweltsgötter und als Totenopfer (s. den Index S. 606) usw.“ angeknüpft werden können! [222]

Joh. Hehn, *Zur Bedeutung der Siebenzahl* (ebda 128—136). Setzt seine Forschungen von *Siebenzahl und Sabbat* (Lpz. 1907) fort und weist vor allem nach, daß *seba'* im Hebräischen in gewissen Fällen nicht mit „sieben“ (wie Hehn früher selbst angenommen), sondern mit „Fülle“ o. ä. zu übersetzen ist. Sieben ist ja im A. Orient die Fülle, die Gesamtheit. So seien die Gottesnamen 'Elišeba' (Ex. 6, 20) und Jehōšeba' (2. Kö. 11, 2) wiederzugeben: „Jahve (bzw. mein Gott) ist die Fülle, die Gesamtheit“. Besonders aber der Terminus für schwören (*nišbā'*) als einfaches Niph'al heißt dann zur Fülle, zur Vollständigkeit, zum Abschluß gelangen, oder da es sich um eine Versicherung handelt: erfüllen, abschließen, eine abschließende, vollkommene Versicherung geben. Der Schwur ist der Höhepunkt einer Aussage, die Vollrede, die eine Vereinbarung abschließt, ein Versprechen vollgültig macht“ (S. 134). Auch Be'eršeba' (Gen. 21, 31) ist dann nicht mehr „Siebenbrunnen“, sondern besser „Brunnen der Fülle“. [223]

Joh. Friedrich, *Der hethitische Soldateneid* (Zeitschr. f. Assyriol. N. F. 1 [1924] 161 ff. Jetzt separat erschienen in *Hethitische Studien* von demselben, Berl. 1925). Immer mehr erweist sich auch das Hethitische als eine wertvolle Quelle unserer Kenntnis von der Entwicklung religiöser Vorstellungen und besonders liturgisch-ritueller Gebräuche. Ein großer Teil der Texte des Berliner Vorderasiat. Museums, welche bisher in 13 Heften vorliegen, sind Ritualien zu den verschiedensten Anlässen des Lebens. Es ist bei dem Stande der hethitischen Wissenschaft klar, daß die Erforschung derselben noch vieler Arbeit bedarf, immerhin sind schon manche erfreuliche Resultate erzielt worden. Vergleiche den Bericht im letzten Jahrb. unter „Alter Orient“. Obiger Text enthält nach der Unterschrift Col. IV, 18 f. das Ritual des hethit. Soldateneides: „Wann man das Heer zur Verteidigung führt.“ Es sind eine Reihe von Zeremonien, bei welchen die leitende Persönlichkeit (offenbar ein Priester) eine symbolische Handlung vornimmt und daran anschließend eine Fluchformel gegen Meineidige ausspricht. Gerade letztere zeigen in ihrer Mannigfaltigkeit, wie ernst

und heilig man gerade diesen Eid nahm. Auch die Art der Flüche gibt einen interessanten Einblick in die damalige Kultur. So heißt es z. B. Col. I, 42 ff.: „Nun bringt man Frauengewänder, ein... und ein... herbei und zerbricht ein Rohr und du sprichst folgendermaßen zu ihnen: «Dies sind keine Gewänder von Frauen und wir haben sie nur zur Verteidigung. Wer diese Göttereide bricht und gegen König (und) Königin (und) die Prinzen Böses verübt, den sollen diese Göttereide aus einem Manne zu einem Weibe machen, seine Truppen sollen sie zu Weibern machen und sie weiblich kleiden und sollen ihnen... ein... en. Die Bogen, Schäfte und Waffen in ihrer Hand sollen sie zerbrechen und ihn ein... und ein... in ihre Hand legen.»“ Jedenfalls haben wir hier interessante Parallelen zur Vorgeschichte des Inhaltes des Wortes *sacramentum*. [224]

Ferdinand Sommer u. **Hans Ehelolf**, *Das hethitische Ritual des Papanikri von Komana* (Boghazköi-Studien, herausgeg. von Otto Weber, 10. Heft, Lpz. 1924). Es handelt sich, wie der Anfang und die Unterschrift besagen, um eine rituelle Reinigung und Entsöhnung, „wenn eine Frau sich im Gebärgestell befindet und die Wanne des Gebärgestells beschädigt oder ein Pflock zerbrochen wird“. Dabei werden eine Reihe von Opfern dargebracht und Sühnehandlungen vorgenommen, auch ein Opfermahl mit der Opfermandantin und den Priestern abgehalten. Interessant ist dabei wieder, welche Rolle in diesem Sühneritual das „Lamm“ und dessen Blut spielen, überhaupt wie das Blut verwendet wird und welche Opfermaterialien sonst dabei gebraucht werden (Wein, Öl, Brot, Wasser usw.), wie wir sie bisher auch aus dem vorderen Oriente schon kennen. [225]

H. Greßmann, *Babylonische Mysterien* (Zeitschr. f. Alt. Wiss. N. F. 1 [1924] 156 f.): Verweist im Anschluß an Fr. M. Th. Böhl, *De „knecht des Heeren“ in Jezaja 53* (Haarlem 1923), wo diese Texte in bezug auf Jes. 53 behandelt werden, nochmals auf das bekannte Lied: „Ludlul bēl nimēqi“ [siehe Landsberger im Textbuch zur Religionsgeschichte² (Leipzig 1922) 311 ff.], wo die Genesung eines Todkranken geschildert wird, der dann durch Marduk wieder ins Leben gerufen wird, besonders in Esagila Dank und Bekenntnis ausspricht und 12 Tore mit geheimnisvollen Namen durchwandeln muß. „Seine Erlebnisse in der Unterwelt kleide er in die Form von Träumen, und man darf vielleicht vermuten, daß hier schon Mysterienvorstellungen und Bräuche mitwirken“ (156). Besonders aber wird dann ein zweiter Text besprochen, auf den E. Ebeling schon früher hinwies und der dort bei Böhl des weiteren behandelt wird (aus der Zeit um 900). In einem Traum steigt dort der Dichter hinab in die Tiefe der Unterwelt, beschreibt die Wächter des Totenreiches, den Fährmann, der ihn über den Fluß bringt, und die Ungeheuer im Totenreiche. Er wird vor den Thron des Totengottes Nergal, der inmitten von 500 großen Göttern sitzt, gebracht und von Nergal bedroht, aber durch einen anderen Gott, der das Leben schont und die Gerechtigkeit liebt, verteidigt und darauf von Nergal freigesprochen, und ihm nun Glück und Segen verheißen: „Denn wer den Gott Assur verehrt und sein heiliges Neujahrsfest feiert, ist Herr über den Garten der Fülle (das Paradies). Ewig bleibt sein Name bestehen, in der Feldschlacht soll er Sieger sein. Er spricht Worte des Lebens; er kennt verständige, weise Worte; er ist der Herr der Entscheidung von Himmel und Erde. Wer vor ihm das Ohr verschließt, der ist ein Sünder und soll für ewig verworfen werden. Dies Wort sei euch eingeprägt.“ Da erwacht der Träumende, sein Herz klopft „wie das Herz jemandes, der allein im Binsendickicht wandert und durch Räuber überfallen wird“. Am folgenden Morgen erzählt er es dem Priester. — (Vgl. übrigens die Bezugnahme auf diesen, m. W. bisher noch unveröffentlichten Text bei Br. Meißner, *Babylonien und Assyrien* II [1925] 142.) Auch Greßmann ist der Ansicht, daß es gut ist, die Veröffentlichung des Textes zwecks endgültiger Stellungnahme abzuwarten. Jedenfalls aber dürfte derselbe mit Jes. 53 wenig oder nichts zu tun haben. Es fehlt doch auch hier jeder Sühnegedanke, das Wesentliche in Jes. 53 (vgl. m. „Heilandserwartung“ [unten Nr. 245] 125 ff.). [226]

P. Jensen, *Bēl im Kerker und Jesus im Grabe* (Orient. Literaturz. 27 [1924] 573—580). Er bringt den Nachweis, daß es sich in dem vielbesprochenen Texte von den Schicksalen des Marduk (dem Leiden und Sterben des Gottes am Neujahrstage) gar nicht um Tod und Auferstehung des Gottes handelt: „Diese Frage muß ich bis auf weiteres auf Grund des Textes, wie er uns bis jetzt vorliegt, mit Entschiedenheit verneinen“ (Sp. 574). Vor allem hat das als „Berg“ d. i. Unterwelt gedeutete «ḫuršān» mit ḫuršānu-Berg überhaupt nichts zu tun. Ḫursan ist „Gottesurteil, Ordal“ und demnach unser «ḫurš/sanu» neben ḫurš/su die Gegend, wo das Ordal ausgeführt wird. „Wenn dann der Bēl fraglos ein bewachter Gefangener ist und es sich weiter fraglos um seine Herausführung handelt, so dürfte er als angeklagter Verbrecher zum ḫursan im Flusse gehn und ein Gottesgericht nun darüber zu entscheiden haben, ob er in diesem ḫursan am Leben bleibt oder nicht, und wegen seines Amlebenbleibens würden somit Sin und Šamaš, letzterer vielleicht als Richter der Welt, angerufen“ (Sp. 576 f.). Jedenfalls fügt Jensen mit Recht hinzu, „ist mit den obigen Ausführungen eine wesentliche Analogie zwischen Bēl und Jesus dahin“ (Sp. 577), und wird auch, wie ich weiter hinzufügen möchte, allen Ausführungen der Grund entzogen, wie sie bes. Dombart, *Esagilla und das große Mardukfest in Babylon* (s. Jb. 1924, Nr. 194 a) über Esagilla als Grab des Marduk, sein Begrabenwerden in dem Tempelturm usw. angestellt hat. [Vgl. übrigens meine „Heilandserwartung“ S. III.] [227]

H. Zimmern, *Babylonische Mysterien und kein Ende* (Zschr. f. Assyriol. N. F. 2, 83—85). Wendet sich mit aller Entschiedenheit gegen eine Ausdeutung der Texte von „dem Leiden des Gerechten“ (Ludlul bēl nimēqi) und dem oben erwähnten Texte von dem Traume des Königs und seinem Aufenthalt in der Unterwelt im Sinne von wirklichen babylonischen Mysterien, besonders dann noch im Hinblick auf den jüngst gemachten Versuch, die griechischen sowohl wie auch etwaige altkretische Mysterien auf altbabyl.-sumerischen, angeblich schon z. B. in den Gudea-Inschriften nachweisbaren Mysterienkult zurückzuführen, der sich an den Kult der göttlichen Ziege (des Symbols der Muttergöttin) und ihrer heiligen Milch, sowie des Götterkindes Dumuzi-Tamūz angeschlossen haben soll; s. Vollgraff, *Ἐρις ἐς γὰρ ἔπειον* (Über den Ursprung der dionysischen mysteriën [Amsterdam 1924] — Mededeel. d. Kon. Akad. van Wetensch., Afd. Letterk. Deel 57, Ser. 1, No. 2). Zimmern stellt fest: „Gewiß, man mag Gedankengänge, wie sie in den genannten und in mancherlei andern Texten zum Ausdruck kommen, wenn man will, «babylonische Mysterien» nennen. Aber wie ich bereits ZDMG 74, 432 ff. ausdrücklich betont und auch im einzelnen zu belegen mich bemüht habe, wäre es zur Vermeidung von Unklarheiten richtiger, in all solchen, wo der Babylonier hinter seinen Riten und Mythen etwas nur dem «Wissenden», nicht dem «Unwissenden» Zugängliches, besonders «Geheimnisvolles» (piristu, niširtu) erblickt, von «Geheimwissen», und nicht von «Mysterien» zu reden. Denn von wirklichen Mysterien, wenigstens in dem engeren Sinne des Wortes, in dem man ihn gegenwärtig von den griechischen und hellenistischen Mysterienkulten anzuwenden pflegt, und zu dem vor allem die Vereinigung des Mysten mit der Gottheit in einem sakramentalen Akte gehört, der die Vergottung des Menschen zum Ziele hat, kann ich nach wie vor in der babylonischen Religion nichts Sicheres entdecken, muß vielmehr bei meiner ZDMG 1 (76) 36 ff. [s. Jb. 3 Nr. 159] vertretenen Auffassung beharren, daß die babylonische Religion höchstens als eine Vorstufe späterer vorderasiatischer Mysterienreligionen angesehen werden kann, die zwar in Stoff und Form gar mancherlei diesen späteren Religionsstufen geliefert hat, die aber den spezifisch mystischen Zug, der den eigentlichen Kern dieser jüngeren Religionsformen, einschließlich der christlichen, wenigstens in ihrer paulinischen und johanneischen Färbung, ausmacht, noch nicht aufweist (wie ebenso übrigens auch die ältere israelitische Religion nicht); daß vielmehr dieser spezifisch mystische Zug sich erst frühestens vom 7. Jh. v. Chr. ab im älteren vorderen Oriente — woher stammend? —

ausgebreitet hat.“ Vgl. übrigens C. Clemen, *Altes Testament und Mysterienreligionen* (Zschr. f. Missionskunde u. Religionswiss. 40 [1925] 178 f.). Dazu sei noch angeführt, was P. Dhorme, *Rev. bibl.* 34 (1925) 312 in bezug auf den Text „Ludlul bēl nīmēqi“ sagt: „Le poème du juste souffrant dépeint avant tout le salut, que le dieu de Babylone accorde à ses fidèles dans la détresse.“ Darum ist es m. E. zu tun, nicht um irgendwelche Kulte zur Vergottung und Unsterblichmachung im Sinne der Mysterien! [228]

H. Zimmern, *Marduk, das Götter-Sonnenkind* (Zschr. f. Assyriol. N. F. 1, 239). Meint, daß Ed. Nordens interessante Schrift über *Die Geburt des Kindes* geradezu herausfordere, „auch die babylonischen Parallelen zu dieser «Geschichte einer religiösen Idee» von neuem vorzulegen“ (!). Er will eine solche tatsächlich finden in dem Schöpfungsepos „Enuma eliš“ Taf. I, Z. 101 f., wo er liest, als „abschließenden Höhepunkt in der Schilderung der Geburt des göttlichen Wunderkindes“:

ma-ri ja-ú-[t]u ma-ri ja-ú-tu
ma-ri ilu šamšu šu ilu šamšu šu ša i[lāni]
= Was für ein Kind? Was für ein Kind?
Ein Sonnenkind! Das Götter-Sonnen(kind)!“

(S. aber die folgende Nr.)

[229]

P. Jensen, *Mariūtu — Marduk?* (Zschr. f. Assyriol., N. F. 2, 77—79). Führt obige Deutung H. Zimmerns von dem „Götter-Sonnenkind“ im babyl. Welterschöpfungsepos auf das richtige Maß zurück. Die Stelle lautet in Wirklichkeit:

Ma-ri-ia-ú-tu ma-ri-ia-ú-tu
Mein Sohn, die Sonne der Götter.

Mariiautu dabei vielleicht eine Koseform für Marduk, jedenfalls ist ein iautu in der Bedeutung „was für ein“, wie Zimmern es deutet, bisher „nicht bezeugt“. Siehe schon in demselben Sinne P. Jensen, *Or. Literaturz.* 28 (1925) Sp. 23. — Marduk wäre auch sonst „Sonne der Götter“ genannt (s. meine *Heilandserwartung* 107), oder „Licht der Götter“ (Vorderasiat. Biblioth. IV 60) und als Lichtbringer mit der Sonne verglichen (IV R² 57, 35; siehe Jensen, a. a. O. 78). [230]

W. B. Kristensen, *De loofhut en het Loofhuttenfeest in den Egyptischen Cultus* (Mededeelingen der Koninkl. Akad. van Wetensch., Afdeling Letterkunde. Deel 56, Serie B Nr. 6, Amsterdam 1923). Sucht einen Zusammenhang des israel. Laubhüttenfestes mit den Osirisbräuchen in Ägypten nachzuweisen und verweist auf eine Reihe von bildlichen Darstellungen, in denen der tote Osiris in einer Laube mit Früchten, Lotosblumen usw. dargestellt wird. Allein einmal handelt es sich lediglich um die Deutung von Bildern, solche Ideen müßten doch einen Niederschlag in den Texten gefunden haben. Andererseits kann man auch hier mit R. Kittel, *Oriental. Literaturzeit.* 27 (1924) 390 (s. Jb. 4 Nr. 199) sagen, daß (Osiris)gärten und Laubhütten nicht dasselbe sind. Für das Hebräische ist doch wesentlich das Wohnen der Festgenossen in Laubhütten (Lev. 23, 40 ff.; Neh. 8, 15). Das wäre auch dort durch nichts bezeugt. [231]

Beziehungen zum israelit.-jüdischen Kult.

Von Lorenz Dürr.

Der Kult wird auch in der „Alttestamentlichen Religion“ gegenüber dem früheren ablehnenden Standpunkt der Wellhausenschen Schule, welche alles „Kultische“ erst als Ergebnis der nachexilischen Entwicklung der „Gesetzesreligion“ erklärte, immer mehr als wesentlicher Bestandteil angesehen. Vergleiche im Jb. 4 Nr. 231 über Mowinckels *Psalmstudien* II. Nun äußert sich auch H. Greßmann, *Die Aufgaben der Wissenschaft des nachbiblischen Judentums* (Zschr. für Alttest. Wiss. N. F. 2 [1925] 3) in diesem Sinne, daß „die alte Religion

Israels wie alle antiken Volksreligionen Opferreligion gewesen und es trotz der prophetischen Bekämpfung geblieben sei“. Dazu auch meine eigenen Bemerkungen in der *Bozner Zeitschr. f. Theol. u. Seelsorge* 1 (1924) 29 Anm. 30 a von den mosaischen Grundeinrichtungen des isr. Volkes: „Eine Volksgründung ohne die elementarsten bürgerlichen und religiösen Gesetze (Bundesbuch!), ohne Kultuseinrichtung und Kultuspersonal ist ebenso altorientalisch unmöglich.“

Fr. X. Kugler S. J., *Von Moses bis Paulus* (Münster 1922). Enthält unter anderen Abhandlungen auch Untersuchungen: Zum Alter der wichtigsten bürgerlichen und kultischen Gesetzesbestimmungen des Pentateuch, insbesondere des sog. Priesterkodex (S. 36 ff.). So über Alter, angebliche Entwicklung und Geltungsdauer des Sabbat- und Jubeljahres, die Zahl und den gleichbleibenden Charakter der Hauptfeste und den Zeitpunkt und die Zeitdauer der Hauptfeste. Besonders über den Charakter der Feste (S. 71 ff.) werden m. E. sehr beachtenswerte Gründe beigebracht. Ebenso wird S. 77 ff. das vorexil. Bestehen des „Sünd-“ und „Sühneopfers“ verteidigt, das sich bereits unter Joas (836—797) nachweisen läßt (2. Kön. 12, 17). „Die Stelle beweist, daß man bereits im 9. Jh. das Sündopfer und das Schuldopfer kannte und daß ihre Kenntnis sogar in noch höhere Zeit hinaufreicht“ (S. 80). S. dazu oben Nr. 217. [232]

Henry Schaeffer, *Hebrew Tribal Economy and the Jubilee as illustrated in Semitic and Indo-European Village Communities* (Lpz. 1922). Gegenstand der Untersuchung ist das Jubeljahr, dessen hohes Alter (Lev. 25) der Verf. gegen J. Wellhausen dadurch zu erweisen sucht, daß er zeigt, wie dasselbe nur aus der Stammesverfassung und der dieser eigenen Wirtschaftsform erwachsen konnte und diese voraussetzt. Doch ist es mehr eine soziolog. Arbeit, indem die Organisation eines solchen Verbandes und ihre Auswirkungen in religiöser, politischer, moralischer und wirtschaftlicher Beziehung dargestellt werden. Die Einrichtung des Jubeljahres hat dabei den Zweck, dieses System zu erhalten gegenüber den andersgearteten Forderungen des seßhaften Lebens und der immer sich stärker geltend machenden Tendenz zur Individualisierung des Besitzes. Reiches Material von Parallelerscheinungen aus allen Teilen der Welt ergänzen und beleuchten das gegebene Bild. Jedenfalls wird der eminent soziale Charakter des Jubeljahres herausgearbeitet. Über die Frage nach der Durchführung ist damit nichts gesagt. [233]

Simon Landersdorfer O. S. B., *Studien zum biblischen Versöhnungstag* (Alttest. Abhandl. 10. Bd. 1. Heft, Münster 1924). Das Buch gipfelt in dem Nachweis, daß der Kern des bibl. Versöhnungstages, dessen Rituale bes. Lev. 16 überliefert ist, jedenfalls vorexilisch, ja uralt, mindestens so alt wie das Heiligtum selbst ist. Denn zum Heiligtum gehört auch ein Heiligtumsgesetz, und in diesem Gesetze mußten sich auch Bestimmungen finden über die jährlich vorzunehmende Reinigung und Wiederweihe desselben (S. 67). Dieser Tag war dann eben wesentlich nur eine Entsühnungsfeier durch die Priesterschaft (S. 79 f.). In einem ausführlichen Kapitel über dieses Alter (S. 69 ff.) werden die Gründe der Kritik, welche das ganze Institut des Versöhnungstages für nachexil. erklären wollte, mit treffenden Argumenten widerlegt und auch positive Gründe angesetzt, „welche die Entstehung des Sühnefestes als vorexilisch oder gar mosaisch erweisen“ (S. 77). Dagegen wird zugegeben, daß der Ausbau dieser Entsühnungsfeier, an der das Volk nur geringen Anteil nahm, zu dem großen Volks-Fasten- und Sühnetag erst nachexilisch ist (S. 75), und zwar, daß Esdras selbst oder irgendein anderer geistiger Führer des Volkes den altehrwürdigen Sühnetag... umwandelte, um dadurch das im Volke geweckte Sündenbewußtsein dauernd lebendig zu erhalten (S. 67), daß es ursprünglich vielmehr sogar einen freudigen Charakter gehabt habe (S. 73 f.). — Auch sonst enthält das Buch eine Reihe wertvoller Untersuchungen. So über das Amtskleid des Hohe-

priesters am Versöhnungstage, das von der sonstigen liturg. Kleidung desselben wesentlich abweicht. Gerade dieser Umstand aber weist auf das höhere Alter des Festes hin (S. 11 f.). Ferner über die Stellung des Rauchopferaltars in der Literatur und dessen Vorhandensein im salom. Tempel, wo er mit Recht als zu ihm gehörig erwiesen wird. Besonders aber über die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Neujahrstag und Versöhnungstag, so daß die Liturgie des letzteren einen Bestandteil des Neujahrsfestes bildete und eben in der Entsühnung des Heiligtums bestand. Zugleich ergibt sich daraus, welch große Bedeutung schon in ältester Zeit der Sühnegrund im Orient hatte. Das Sühnopfer ist sicher vorexilisch (S. 76). — Eine Reihe der Argumente dürften jetzt durch mein Buch über *Ursprung und Ausbau der israelit.-jüd. Heilandserwartung* (1925) (s. Nr. 245) eine überraschende Bestätigung erfahren, bzw. durch das letzte Kapitel *Vom leidenden Gottesknecht*. Dort ist zu ersehen, daß auch in Babylon der Sühnetag einen Bestandteil des Neujahrsfestes bildete, ja ebenfalls eine Zeremonie der Entsühnung des Heiligtums und des Allerheiligsten im Tempel des Gottes (Marduk) enthielt, und daß dabei ebenso das Blut eines Bockes die Rolle spielte wie im bibl. Entsühnungsritus, indem er dann am Schlusse weggebracht d. h. hier in den Fluß geworfen wurde. Auch das bestätigt das von L. geforderte Alter der Idee und der Grundlage des Festes. [234]

H. Guthe, *Zum Passah der jüdischen Religionsgemeinde* (Alttest. Forsch., Sonderheft der Theol. Stud. u. Krit. 1. Heft [1925] 144—171). Setzt die Studien in der Baudissin-Festschrift (Gießen 1918) 217—233 fort und will an der Hand von 2. Chr. 35, 1—19 und cap. 49 des *Buches der Jubiläen* zeigen, wie die Vorschriften der Feier des Festes jeweils der Entwicklung der Gemeinde und des Volkes und den daraus entstehenden Bedürfnissen angepaßt wurden und wie eine Gesetzespartie an die andere anknüpft bzw. dieselbe voraussetzt, bis es zur Feier zur Zeit Jesu, die wir im N. Test. vor uns haben, gekommen ist. [235]

Bern. Dirks Eerdmans, *Der Sabbath* (Vom Alten Testament, Karl Marti zum 70. Geburtst. gew. [Gießen 1925] 79—83). Lehnt die Herleitung des Sabbath von den Mondphasen ab und geht von Ex. 35, 3 und Nu. 15, 32 aus, die sich beide auf das Anzünden eines Feuers am Sabbath beziehen bzw. dasselbe verbieten und so das Feueranzünden unter allen anderen Arbeiten herausheben. Das sei darauf zurückzuführen, daß hier offensichtlich vom Schmiede ausgegangen wird. „Für den Schmied fällt Feueranzünden und Arbeiten zusammen. Für ihn ist ein Verbot, Feuer zu entzünden, also ein Arbeitsverbot“ (S. 81). Warum aber gerade der 7. Tag der Tag der Arbeitseinstellung? Der 7. Tag ist in dem späteren Kalender der Tag des Saturn, des dunklen, schwarzen Planeten. Wenn dieser Tag nun schon in alter Zeit so angesehen wurde, kann man es verstehen, „daß die Feuerarbeit der Schmiede sich mit dem Charakter dieses Planeten nicht hätte vereinigen lassen und daß der 7. Tag für sie als dies nefastus gegolten hätte. Die Einstellung der Berufsarbeit an diesem Tage wäre alsdann leicht verständlich“ (S. 81 f.). Und da das aus Ägypten ausgezogene hebr. Volk in religiöser Hinsicht starken kenitischen Einfluß erfahren habe, so scheint „die Erklärung unseres Sabbath aus dem Ruhetag der Wüstenschmiede . . . den verschiedenen Seiten des Sabbathproblems am besten gerecht zu werden“ (S. 83). *Sapienti sat!* Die Forschungen über „Siebenzahl und Sabbath“ sind dem Verf. offenbar unbekannt geblieben! [236]

Hubert Grimme, *Der südarabische Levitismus und sein Verhältnis zum Levitismus in Israel* (Le Muséon 37 [1924] 169—199). Geht von dem südarabischen liw'an aus, das er von lawa ableitet und als „Pfand“ oder „Leihgabe“ wiedergibt. Das Wort wird dort von Männern, Frauen oder Sachen gebraucht. Damit hängt offenbar auch der Name Levi zusammen. „In Israel wird zu irgendeiner Zeit (jedenfalls in vormosaischer Periode) das, was früher Pfand eines Heiligtums war, zu

festem Besitz desselben geworden sein. Wenn diese Hörigen oder Leibeigenen Nachkommen hatten, so wurden auch diese Eigentum des Gottes oder seines heiligen Hauses. Jeder einzelne von ihnen wie auch ihre Gesamtheit hieß dann „ נֶחֱבִיל “ = zugehörig zu einem Pfande“ (S. 193). Aber abgesehen davon, daß in Israel Personen als Pfandleihen an den Tempel nicht bezeugt sind, scheinen mir doch die bibl. Nachrichten über Levi zur Erklärung seiner besonderen Stellung im Volke vollständig zu genügen. Besonders Gen. 49, 5—7 ist doch uralt und kann nicht übersehen werden!

[237]

K. Galling, *Die Beleuchtungsgeräte im israelitisch-jüdischen Kulturgebiet* (Zeitschr. d. Deutsch-Pal. Ver. 46 [1923] 1—50). Eine erschöpfende Zusammenstellung des archäolog. Materials über die Beleuchtungsgeräte auf palästinensischem Boden von der ältesten Zeit bis in die hellenistisch-römische Periode. Zunächst gibt der Verf. eine Übersicht über die verschiedenen Arten der Geräte (Feuerschale, Fackeln, Lampen bzw. Laternen und Kerze). Sodann folgt eben auf Grund des archäolog. Materials eine Beschreibung der Formen dieser einzelnen Geräte mit genauer Klassifizierung nach Typen aus den verschiedenen Fundorten und Datierungszeiten. Den Abschluß bildet eine Untersuchung über die Verwendung im Profan- und im Sakralgebrauch, besonders als Apotropaia. Dabei ergibt sich, abgesehen von der Zusammenstellung des Materials, aus den vielfach zerstreuten Quellen eine Reihe wertvoller Feststellungen und zugleich von Parallelen zu späteren christlichen Gebräuchen. Aus erster christl. Zeit vergleiche man bes. die Aufschrift auf Lampen aus Gezer, wie: „Der Herr ist mein Licht“ oder „Das Licht scheine allen!“ (Anfang oder Mitte des 4. Jh.). Weiterhin die Lampe mit Fischen als Ornament. Da es sich um eine Form handelt, in der die christl. Lampe in Palästina am häufigsten vertreten ist, „gibt das der Annahme, in dieser Darstellung das Christussymbol zu sehen, doch einige Wahrscheinlichkeit“ (S. 18). Dazu kommen Lampen mit „Tauben“ und einem in der Mitte stehenden Gefäß, welches der Verfasser als einen Kelch mit einem Doppelbrot identifiziert. Wir haben in der Lampe eine frühchristliche Darstellung der Eucharistie (S. 20). — Die Frage, ob die Israeliten eine Ewige Lampe im Profangebrauch kannten, wird mit guten Gründen negativ entschieden (S. 33 ff.), ebensowenig wie die altisraelit. Zeit eine solche im Tempel kannte (1 Sam. 3, 3; S. 39 f.). Wichtig ist, daß eine große Zahl der Lampen in Gräbern gefunden wurde. Man dachte sich das Grab als Haus des Toten, dem man die Geräte des tägl. Lebens mitgab und als solches auch die Lampe. Dabei wirkte aber auch ein apotropäischer Zweck mit (S. 38 ff.). Desgleichen bei den Lampendeposita unter den Ecken der Häuser oder Zimmer, unter Türpfosten und Schwellen, nämlich um die Dämonen von den Häusern fernzuhalten. — An Literatur wäre noch zu berücksichtigen gewesen: H ä n s l e r, *Die Lampe, ihre Bedeutung und Entwicklung in Palästina* (Das heilige Land 1913, 219 ff.; 1914, 13 ff. 79 ff. 167 ff.).

[238]

Alf. Schulz, *Von Sions Liedern. Ausgewählte Dichtungen des Alten Testaments* (Mainz 1923). Immer mehr wird anerkannt, daß das israelitische Volk ein sangeskundiges und sangesfreudiges Volk gewesen, das die verschiedensten Ereignisse des Lebens im Liede feierte, und daß insbesondere das religiöse Lied, die Psalmen, so alt wie der Gottesdienst d. h. wie das israelitische Volk selbst sind. So ist auch die Zahl der Lieder im A. T. sehr groß. Es gibt kaum ein Buch, das nicht Dichtungen enthielte, die trockene Chronik nicht ausgenommen. Einen Einblick in diesen Liederreichtum gibt das schön ausgestattete Büchlein. Es enthält zunächst eine kurze, aber erschöpfende Einführung eben in die Bedeutung des Liedes im A. T. und in die verschiedenen Arten von Liedern (Fluch und Segen, Sieges- oder Preislieder, Hochzeits- und Erntelieder, Trauergesang und Totenklage, dann Weisheitssprüche und -lieder, und vor allem die religiöse Lyrik mit ihren Hauptvertretern, den Psalmen). Sodann werden von den einzelnen Gattungen aus allen Büchern und allen Zeiten der israel. Geschichte die besten Proben gegeben. Die Übersetzung, die jedesmal in Versmaßen gehalten ist, ist eine angenehme, fließende und dabei

doch immer den Text genau wiedergebende. Zu jedem einzelnen Stück sind dann am Schlusse noch Anmerkungen beigegeben, welche die Angaben enthalten, wo das Lied im A. T. steht, sowie sprachliche, stilistische und historische Fragen ausgiebig erklären. Eine reiche Fundgrube religiöser Erhebung und zugleich ein lehrreicher Einblick in die wunderbaren Kräfte einer lebendigen Volksreligion. [239]

Ath. Miller O. S. B., *Die Psalmen*. Einführung in deren Geschichte, Geist und liturgische Verwendung (Eccl. or. 4. 5.—8. Aufl. Freib. 1924). Der Inhalt dieses Bändchens bildete ursprünglich die „Einleitung“ zu Millers *Psalmen*. Jetzt ist dieselbe herausgenommen und zu einem selbständigen Bande der verdienstvollen Sammlung erweitert und bildet so wirklich eine lichtvolle, allseitig orientierende Einführung in die Psalmen des A. T. Auch neue Abschnitte wurden eingefügt. Der erste Teil behandelt das *Psalmenbuch* an sich, Entstehung, Textgeschichte, Charakter und Inhalt der Psalmen sowie die Kunstform der hebr. Poesie. Einen Höhepunkt bedeutet aber der zweite Abschnitt über *Das Psalmenstudium* selbst. Hier folgen zunächst allgemeine Richtlinien zum Verständnis der unserem Geiste etwas fremden Lieder: über die Bedeutung des Wortsinnes als Grundlage einer religiösen Einfühlung, über die Notwendigkeit der Kenntnis der Zeit- und Kulturverhältnisse, unter denen sie entstanden, über die besonderen Schwierigkeiten und die Bildersprache derselben. Zur Hebung eben dieser Schwierigkeiten tragen dann aber die folgenden Untersuchungen bei: Wir sehen, wie in den Pss. die ganze Heimat, Lage und Beschaffenheit des Landes, klimatische und meteorolog. Verhältnisse, Pflanzen und Tierwelt, dann die ganzen häuslichen Verhältnisse, das Leben der Bevölkerung in Stadt und Land, in Handel und Gewerbe, ja das gesamte Weltbild sich widerspiegeln. Die Psalmen als Spiegelbild der gesamten Liturgie nach Ort, Personal und Zeit mit ihren Höhepunkten in den Jahresfesten, mit den verschiedenen Riten und Zeremonien sowie als Compendium der ganzen Geschichte des israelit. Volkes nach den verschiedenen Perioden mit all den Freuden und Leiden bis herab in die glorreiche Makkabäerzeit. Dann endlich eine Herausarbeitung all der großartigen religiösen Ideen zu einer „Theologie der Psalmen“ mit ihrem lebendigen, warmen Gottesbegriff, ihrer Ergriffenheit von dessen Eigenschaften und Größe in Natur und Geschehen, sowie von dem Verhältnis Gottes zur Menschheit und zu Zion insbesondere, dann von den herrlichen religiösen Tugenden in der Auswirkung dieses Gottesverhältnisses in Glauben, Gottvertrauen und innerer Gottesverehrung, in Tugend und Frömmigkeitsstreben sowie in den Schwierigkeiten: in Leid und Vergeltungsproblem. So eröffnet sich tatsächlich die ganze weite Welt der Psalmen wie ein erhabener Tempel, der zum Eintreten einlädt. Endlich schließen sich dann praktische Grundsätze an, um diese Herrlichkeiten ja nicht zu verlieren: Stellung und Bedeutung der Psalmen in der heutigen Liturgie, Verwendung und Verteilung derselben und sogar eine Anleitung über das private Psalmenbeten. Es ist nicht leicht eine Frage übersehen, welche für die heutige lit. Verwendung der Pss. von Bedeutung sein könnte. Zusammen mit der schönen, fließenden Übersetzung derselben im folgenden (5.) Bändchen wird es seinen hohen Zweck zur Wertschätzung der Pss. sowie zur Veredlung und Vertiefung des liturg. Gebetes in jeder Weise erreichen. [240]

Stephan, *Psalmen Schlüssel*. Einführung in die sprachlichen Eigentümlichkeiten und in den Gedankengang der Brevierpsalmen (3. Aufl. Regensb. 1925). Auch dieses Buch dient dem edlen Zweck, die Psalmen als „den uns von Gott gegebenen Ausdruck der Liturgie, gleichsam als das von Gott für die Menschheit verfaßte Gebet- und Gesangbuch“ den weiteren Kreisen zu erschließen. „Wenn deshalb die liturg. Bewegung wirklich die breiten Volkskreise erfassen und eine Erneuerung des religiösen Lebens herbeiführen soll, wie es gewünscht wird, müssen auch die Psalmen Gemeingut des Volkes werden.“ Der Titel will besagen, nicht daß „neue und von

niemand beachtete Schätze aufgeschlossen werden sollen, sondern . . . daß die gegenwärtige Arbeit die zum Psalmenverständnis notwendigen Erläuterungen und Bemerkungen, die sich sonst in verschiedenen Psalmenausgaben nur zerstreut vorfinden und deshalb an ihrem Werte verlieren, hier im Zusammenhange enthält und deshalb mehr Nutzen stiften dürfte“ (Vorrede). Der erste Teil beschäftigt sich dann mit den „sprachlichen Eigentümlichkeiten der Psalmen“, und zwar mit den Eigentümlichkeiten der hebr. Sprache in bezug auf Wort- und Satzbildung sowie auf die Bedeutung der einzelnen Worte. Hier werden fast alle besonders bemerkenswerten Worte in ihrer von der gewöhnlichen abweichenden Bedeutung bzw. Verwendung gegeben. Der 2. Teil bringt sodann nach kurzer Orientierung über Entstehung, Geschichte und Arten der Psalmen eine Übersetzung derselben, und zwar in der Reihenfolge, wie sie das neue Breviarium Romanum im Psalterium enthält, dazu noch eine solche der Cantica des Breviers. — Leider aber muß gesagt werden, daß die Arbeit die bereits erarbeiteten „Erläuterungen und Bemerkungen“ nicht voll und ganz ausgewertet hat. Eine Stichprobe ergibt, daß bisweilen gerade die Feinheit und das Entscheidende eines Wortes nicht getroffen ist. So ist z. B. Ps. 8, 6 *angelus* einfach für Elohîm gesetzt (von der LXX her aus Gründen des Gottesbegriffs!) und darum schlechthin „Engel“ zu übersetzen, wenn es nun einmal beibehalten wird! *Deus* in den Verbindungen: *non est similis tui in diis* oder *rex magnus super omnes deos* (Ps. 85, 6; 94, 3; vgl. 96, 9; 134, 5) heißt nicht „hohe Wesen“ oder „Hoheiten“, sondern sind einfach die heidnischen „Götter“. *Circumdabo altare tuum* (Ps. 25, 6) ist doch der hl. „Umgang um den Altar“ gemeint, nicht „ich trete an deinen Altar zum Opfer“, und *cornu altaris* (Ps. 117, 27) ist nicht „die Ecke des Altars“, sondern die sonst oft erwähnten „Hörner des Altars“. Warum wird Ps. 8, 2; 19, 2. 6. 8 usw. *nomen* mit „Wesen, Majestät“ wiedergegeben? Gerade im „Namen Jahves“ liegt für den Orientalen das Entscheidende. Diese Beispiele könnten um vieles vermehrt werden. Die Übersetzung ist bisweilen sehr subjektiv! Was soll es z. B. Ps. 50, 13. 14 besagen: „O wirf mich nicht weg von deinem Angesichte und die von dir erhaltene Würde (*spiritum sanctum tuum*!) nimm nicht weg von mir. Gib wieder auch den Ehrenplatz in deinem Heiligtume mir (*redde mihi laetitiam salutaris tui*), bestätige mir den früher gefaßten Vorzug (*et spiritu principali confirma me*).“ Auch der Urtext hätte an manchen Stellen noch mehr herangezogen werden sollen. Es zeigt sich auch hier wieder der Mangel des „amtlichen“ Textes, der sich eben bisweilen mit dem besten Willen nicht aus sich wiedergeben läßt. Immerhin wird das Buch für viele ein „Schlüssel“ zu den Psalmen werden und ist in diesem Sinne auch zu begrüßen! [241

Ismar Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (2. verb. Aufl. Frankf. 1924). Dieses Buch ist wohl der beste Führer in die Formen und die Geschichte des synagogalen Gottesdienstes von den Anfängen bis in die Reformen der Neuzeit. Klarheit und Übersichtlichkeit der Darstellung, genaue Feststellung der Terminologie und präzise Erklärung der technischen Ausdrücke zeichnen es aus. Dabei zeigt sich auf Schritt und Tritt, wie weit doch die Liturgie der Urkirche mit der Synagoge zusammenhängt. „Was im Rahmen eines häuslichen wie des Gemeindegottesdienstes gleichmäßig von der Urkirche angetreten wurde, war ein liturgisches Erbe der Synagoge“ (Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* [1923] 13). Der erste (Haupt-)Teil mußte in der 2. Aufl. unverändert bleiben, dagegen sind die Anmerkungen S. 511—580 neu gedruckt und auf den neuesten Stand der Forschung gebracht. — Zu bemerken ist, daß der spätere Name für „Gemeinde“ und für das „Versammlungshaus“: כְּנֶסֶת bereits im Akkadischen nachgewiesen ist. Es finden sich der Verbalstamm *kanāšu* = sammeln, II, 1 einsammeln (Sm. 760 Z. 40) und das Nomen: *kiništu* in einer Reihe von Stellen in der Bedeutung „Priesterkollegium“ und dann das „Haus für das Kollegium“. Siehe O. Schroeder, *Orient. Lit.-Zeitg.* 1916, 268—270;

Fr. Thureau-Dangin, *Rev. d'Assyriol.* XVI p. 143 nr. 8 und Br. Meißner, *Bab. u. Assyrien II* (1925) 67. — Zum „Machzor“ vgl. jetzt auch: K. Albrecht, *Studien zum Machzor* (Zeitschr. f. altt. Wiss., N. F. 2 [1925] S. 130—133). [242]

Rud. Kittel, *Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament* (Beiträge z. Wiss. v. Alten Testam. N. F. H. 7, Berl.-Stuttg.-Lpz. 1924); derselbe, *Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament* (Vortrag gehalten auf dem Münchener Orientalistentag am 1. Oktober 1924 = Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges. N. F. 3 [1924] 88—101). Im folgenden zitiert unter I und II. Zum erstenmal wird hier wohl überhaupt das Problem „Mysterien und Altes Testament“ aufgeworfen. Das Buch gipfelt in dem Nachweis, daß die Juden, als sie in die eigentliche Welt der Mysterien d. h. in die Länder des werdenden Hellenismus und bes. nach Alexandrien kamen, nicht so fast die Nehmenden als vielmehr die Gebenden waren, wie es überhaupt ihr Bestreben gewesen sei, von dem Eigenen möglichst wenig preiszugeben, und daß sie infolgedessen sogar mitbestimmend auf die Gestaltung der Mysterien einwirkten, in viel stärkerem Maße, als man bisher zumeist annahm (I 98). Zu diesem Zwecke wird der Nachweis zu führen versucht, daß sie auch wirklich zu geben hatten, indem „schon im alten Israel und dem Judentum der Zeit, ehe es in engere Berührung mit den hellenist. Mysterien kam, gewisse leitende Ideen jener Mysterienkulte lebendig waren“ (II 89), die, wenn sie auch „ihrem Inhalte nach vielfach nicht dasselbe bedeuteten, was man dort unter ihnen verstand“, so doch „zur gegenseitigen Auseinandersetzung drängten“ (I 98). Unter hellenistischen Mysterien werden dabei wesentlich verstanden jene „geheimnisvollen Lichtfeiern am Tage der Wintersonnenwende, dem 24./25. Dezember, und dem Tag des späteren Erscheinungs- oder Epiphaniefestes der Christen, am 6. Januar. An diesen Tagen wird teils die Geburt des Sonnengottes, teils die der neuen Zeit oder des Aion (Äon) festlich begangen. Den Mysterien eigentümlich ist nun weiter eine geheimnisvolle Vereinigung von Gott und Mensch, so daß der Mensch der Gottheit nahegerückt wird und ihre Gegenwart unmittelbar in sich erlebt. Er genießt schon auf Erden das Schauen Gottes und in ihm die Gewißheit der nach dem Tode sich fortsetzenden Vereinigung mit ihr in der Unsterblichkeit“ (II 88). Gerade dieses Ziel des „*κατάλογος ὑπὸ θεοῦ*“, des positiven Miterlebens des Schicksals der Gottheit und das Einswerden mit ihr“ wird mit Recht immer wieder als das Charakteristische des Mysterienkultes betont (I 25 f. 51. 54. 55². 59. 80. 83). — Zum Beweise dieses angeblichen Besitzes der leitenden Ideen eben jener Kulte werden nun folgende Sätze aufgestellt: Man kannte in Israel einen göttlichen Helden, der in der Weise eines Götterkindes unter besonderen Umständen geboren und auf Erden aufwachsen sollte. Er sollte zugleich der Bringer einer neuen Weltzeit werden. Seine Mutter sollte ihn als Jungfrau zur Welt bringen, so wie man später die Geburt des Helios oder des Aion durch eine Jungfrau feierte (I 97; II 89 f.). Ebenso kannte man „den Gedanken, daß Zeit und Ewigkeit mit der Gottheit in engster Verbindung stehen“. „Jahve selbst ist Aion, ist Ewigkeit. Der Aion geht in Jahve auf“, dieselbe Idee wie die den Aion-Mysterien zugrunde liegende (I 97; II 90). Man habe ferner „im Prophetentum wie im Königtum die Idee der Vereinigung von Gott und Mensch“ gekannt, und wenn sie ehemals auch stark naturhaft gewesen und die fortschreitende Zeit dieselbe vergeistigt und sittlich vertieft habe, so sei sie trotzdem für alle Zeit geblieben (ebda). Man habe endlich mit der Zeit die Einsicht kennengelernt, daß der fromme Teilnehmer im Kultus die Gegenwart Gottes unmittelbar erleben, das Einssein mit ihm genießen und das Schauen Gottes erlangen könne, ja daß zu diesem unmittelbaren Erleben des Einsseins mit Gott auch die feste Zuversicht der Unsterblichkeit gehöre (ebda I 97; II 90). Diese Hauptsätze werden in einzelnen größeren Untersuchungen zu erweisen ver-

sucht (I 5. Kapitel S. 84—96 unter dem Titel *Der Beitrag Israels*; kürzer in II 91—100). — Es kann nun nicht auf alle Fragen, die zur Stellungnahme reizen, bei den vielen Problemen des Büchleins eingegangen werden, aber die Hauptthesen sollen wegen der Wichtigkeit etwas näher untersucht werden. Richtig ist, daß das A. T. die wunderbare Geburt eines Heilsmittlers erwartet. Dies ergibt sich mit Bestimmtheit aus Jes. 7, 14, wie R. Kittel auch aufs neue wieder überzeugend dargetan hat (I 1 ff.) sowie aus Mich. 5, 2 (was aber Kittel nicht erwähnt). Aber abzulehnen ist, daß diese Erwartung eingekleidet sei formal, wenn auch unbewußt, in einen angeblichen (!) Mythos von einem wunderbaren Götterkinde, etwa derart, „wie ein Götterkind gleich dem jungen Zeus der Griechen mit wunderbarer Speise genährt ward und wie es dann zum Recken ward“ usw. (I 64 ff.). Ebenso daß die Mutter desselben unter dem Bilde des aus dem Mythos bekannten Gottesweibes dargestellt wurde, das dann unter dem Einflusse der babylonischen Göttermutter, der jungfräulichen Istar, vermutlich im Exil als Jungfrau (*παρθένος* der LXX) gedacht wurde (I 28. 69—73), wie man dann später eben in vielen Orten (Alexandrien, Eleusis, Petra, Elusa) die Geburt des Sonnengottes aus der jungfräulichen Muttergöttin gefeiert habe (I 17 ff.). Die wunderbare Geburt (Jes. 7, 14) gehört zur Erwartung des gottgesandten Heilsmittlers, die doch einen festen Bestandteil der Heilshoffnung bildete. Und wenn die in 7, 15 angeführte besondere Speise des Kindes von „Sahne und Honig“ sich auch als Opfergabe für die Götter gerne findet und sonst auch für die Endzeit als Speise der Auserwählten erwartet wird, so soll damit eben unter diesem Bilde die Glücks- und Heilszeit angedeutet werden, die es bringt. Auch die Jungfrauengeburt der LXX (*παρθένος καὶ ἔξοχόν*) liegt schon in der *hā'almā* von 7, 14, wie eine richtige Exegese ergibt. Vollends der Charakter der babyl. Istar als Jungfrau ist m. E. noch ganz fraglich, und die „Erschafferin der Götter“ (S. 33) ist noch keine Göttermutter! Die späteren Überlieferungen von der Feier der Geburt des Sonnenkindes aus der jungfräulichen Mutter sind alles viel zu späte Angaben, wie C. Clemen in seiner Besprechung des Kittelschen Buches in „Zeitschrift f. Missionskunde u. Religionswiss.“ 40 (1925) 166 ff. mit Recht hervorgehoben hat. Wir wissen gar nicht, wie weit jene spät überlieferten Riten zurückreichen, vielmehr macht gerade die Art und Weise der Überlieferung doch sehr wahrscheinlich, daß umgekehrt Jes. 7, 14 eingewirkt hat (siehe den Nachweis bei Clemen a. a. O. 167 f. 171).

Richtig ist ferner auch, daß die Israeliten eben mit der Ankunft des Heilsmittlers eine neue Zeit erwarteten (die „große Wende“ „am Ende der Tage“); aber es ist doch nirgends auf einen Aion als selbständiges persönliches Wesen hingewiesen. Ebenso wenig liegt das, wie auch C. Clemen a. a. O. 178 hervorhebt, in der Bezeichnung Jahves als des Ewigen. Und wäre das der Fall, so würde auch damit noch nicht die Vorstellung von der Geburt eines neuen Aion in Israel nachgewiesen sein, geschweige denn ein Einfluß auf die hellenistischen Mysterienreligionen. Ebenso kann bei der angeblichen engsten Vereinigung von Gott und Mensch im König durch die Salbung, indem dieser mit göttlicher Kraft und göttlichem Lebensstoff ausgerüstet wird... und dadurch zu einer „unantastbaren Person“ wird, sowie besonders im Propheten, indem der Prophet in Jahve ganz aufgeht, zum „Gottesmann“ wird, in dem Gottes Geist wohnt, von Mysterienstimmung keine Rede sein. Kittel selbst hat darauf hingewiesen, daß sich diese wesentlich davon unterscheidet (I 85): *est* ist kein *κατάσχετος ὑπὸ θεοῦ* zum Zweck der Vereinigung, des Schauens der Gottheit und der Unsterblichkeit, sondern vielmehr ein ständiger Geistesbesitz, von dem Tage der Berufung an, kein Untergehen der eigenen Person und des Eigenlebens, sondern volle Wahrung der prophet. Persönlichkeit, keine Passivität, sondern stärkste Aktivität. Dasselbe gilt endlich auch von der Vereinigung mit Gott im Sinne der rein geistigen Gemeinschaft mit Gott, losgelöst vom Kulte, und

besonders des Erlebnisses Gottes im Gebete: Es ist höchstens eine gehobene, „mystische“ Stimmung, am allerwenigsten eine „Vergöttlichung oder Gottsein des Menschen“. Das Erlebnis gestaltet sich in reineren Formen als im Mysterienkulte. Vollends Ps. 73, 17, den Kittel direkt für Mysterien in Anspruch nehmen möchte als von einer Wanderung durch die hl. Räume des Tempels, ist nach dem Zusammenhange von dem Eingehen in Gottes Ratschlüsse und dem Versenken in dessen Gedanken zu verstehen, wie Kittel es denn auch noch im *Psalmenkommentar* ² u. ³ (1922) gefaßt hat.

So ist das A. T. tatsächlich weit entfernt von Mysterienstimmung im religionsgeschichtlichen Sinne. Kittels Buch ist m. E. selbst hellenistisch eingestellt. Man denke sich doch überhaupt den alttestamentlichen Gottesbegriff und die Sucht nach Vergottung des Menschen im Sinne der Mysterien. In der alten Zeit die ängstliche Scheu vor dem „Heiligen“, die sich fürchtet, Jahve zu schauen oder mit ihm in Verbindung zu treten (Gen. 16, 31 f.; 18, 27. 30; 28, 16 f.; 32, 21; Ex. 3, 6; 4, 24 f. 26; Ex. 33, 3. 5. 20; Ri. 13, 22; 1. Kö. 19 u. 1 Sa. 6, 19 f.; 2. Sa. 6, 6). Selbst der Prophet wird sich des unendlichen metaphysischen und ethischen Abstandes im Augenblick der Berufung bewußt (Jes. 6, 5—7). In der späteren Zeit (seit dem Exil) dann die fortschreitende Transzendentalisierung des Gottesbegriffes, welche zur Ausbildung der Engelsvorstellung und der Hypostasen führt, um den Abstand zwischen Gott und Mensch auszufüllen, sowie die ängstliche Scheu vor jedem Anthropomorphismus beim Göttlichen (LXX!). Es bleibt wohl bei dem Urteil, das H. Zimmern gefällt hat, daß „der Hang zum Mystischen wohl ein besonderes Merkmal indogermanischen Geisteslebens im Gegensatz zum semitischen ist“ (Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges. N. F. 1 [1924] 41; vgl. auch C. Clemen, a. a. O. 179). Und in diesem Sinne haben wohl auch die Juden in der Zeit der werdenden Mysterien ihre Eigenart gewahrt. Immerhin hat die Arbeit das große Verdienst, daß sie mit dem Grundsatz Ernst gemacht hat, daß das Volk Israel nicht bloß das nehmende, sondern viel mehr auch das gebende gewesen ist: denn es hatte der Welt und auch der Welt des Hellenismus sehr viel zu geben. [Zu K. Arbeit vgl. auch die bereits erwähnte ausführl. Besprechung von C. Clemen in der *Zeitschr. f. Missionskunde u. Religionswiss.* 40 (1925) S. 162—184.] [243/244]

L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung. Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testamentes* (Brl. 1925). Hauptthese des trefflichen Buches ist, daß die israelitisch-jüdische Messias Hoffnung ureigener Besitz des Volkes Israel war, daß sie aber ihre formelle Ausgestaltung weithin unter dem Einflusse gemeinorientalischer Motive erhielt. Gerade in der Darlegung dieser Motive liegt der Wert des Buches für die Liturgieforschung. Der Epiphaniefestkreis, aber auch die Paschaliturgie benutzt ja immer wieder in den grundlegenden Ideen diese Terminologie und zeigt ihre vollkommene und geistige Erfüllung in Christus. Besonders die orientalisch-königsidee hat bei der Formung des Messiasbildes stark mitgewirkt. Der König ist im Orient Priester und Mittler des Volkes, der „König der Gerechtigkeit“, der „Friedensfürst“, der Helfer der Armen; er ist „ewig“, aus „uraltem Geschlecht“, zur Weltherrschaft berufen. All das wird auf den Messias übertragen; Israel, Jerusalem wird zum religiösen Mittelpunkt der Erde unter dem Messias König. Die messianische Segensfülle wird nach dem oriental. Hofstil geschildert. Auch die Paradieseszeit wie die Vorgeschichte des Volkes geben ihre Farben dafür her. D. sieht darin, daß Bilder aus der Urzeit auf das Messiasreich übertragen werden, nur Poesie; es ist jedoch wohl eine wirkliche Rückkehr im Sinne der *ἀνακεφαλαίωσις* (Eph. 1, 10) gemeint; so faßt es auch die Liturgie z. B. in der Ostervigil, Oration nach der 2. Prophetie: *totus mundus experiatur et uideat, deiecta erigi, inueterata renouari et per ipsum redire omnia in integrum, a quo sumpsere principium: Iesum Christum* eqs. Der Messias als Stern geht zurück auf den oriental. Hofstil, der den König „Sonne“,

„Stern“, „Sonnenaufgang“ nennt [wichtig für Epiphanie, Morgengottesdienst mit dem *Benedictus* usw.]. Der „Sproß“ deutet hin auf die Abkunft aus uralter Dynastie. Der „Gute Hirt“ ist auch ursprünglich ein Titel des Königs; „weiden“ ist = regieren. Der leidende „Gottesknecht“ (Is. 53) ist nach Motiven aus dem babylonischen Sühnritus am Neujahrsfeste ausgestaltet, an dem der König als „Gottesknecht“ für sein Volk büßte. — Vgl. auch meinen ausführlichen Bericht in der Bened. Mschr. 7 (1925) 339—348.

O. C. [245]

R. Galdos S. J., *De liturgica Hebraeorum musica* (Verbum Domini 4 [1924] 251—253; 273—281; 305—311; 337—341; 369—377). Obwohl Gesang und Musik dem Moses nicht unbekannt waren — ließ er doch nach dem Durchgang durchs Rote Meer ein Triumphlied singen —, so hat er doch bei der ins Kleinste gehenden Organisation des Kultes der liturg. Musik nirgends Erwähnung getan; die Posaunen, von denen in der mosaischen Gesetzgebung die Rede ist, dienten dazu, das Volk zusammenzurufen und die Feste anzukündigen. Der eigentliche Organisator des liturg. Gesanges und der kultischen Musik ist David, der 4000 Leviten dafür bestimmte. Durch die feierliche Übertragung der Bundeslade, die Einrichtung von Sängerschören und die Vorbereitung des Tempelbaues hat er den Kultus des ausgewählten Volkes bedeutend gefördert; seine Verdienste um die liturg. Musik preist Jesus Sirach mit begeisterten Worten (Eccli. 47, 9—12). Sein Sohn Salomon, der den Tempel erbaute, trat in seine Fußstapfen, indem er die kultische Musik in den Tempeldienst einführte; dieselbe kam besonders bei der glanzvollen Einweihung des Tempels zur Geltung. Nachdem unter Achaz der liturg. Gesang zeitweilig verstummt war, erstand er zu neuer Blüte unter dem frommen König Ezechias; er hat das liturg. Gesangbuch erweitert, indem er die Asaphischen Psalmen hinzufügte. Während des Exils mußte das *sacrificium laudis*, der kultische Gesang den Opferdienst ersetzen; auch nach der Rückkehr aus der Verbannung und der Wiederaufnahme des Opferkultes spielte der Psalmengesang eine hervorragende Rolle im Gottesdienst der Synagoge; dies führte zu einer neuen Bereicherung des Psalmenbuches. Die christliche Kirche übernahm den Psalmengesang aus der Tempelliturgie; dabei ist auch ein Einfluß der über den ganzen Erdkreis zerstreuten Synagogen anzunehmen. Jedenfalls hatte die liturg. Musik, die durch Esdras und Nehemias eine Reform erfahren hatte, im Herodianischen Tempel den Höhepunkt an Glanz und Feierlichkeit erreicht, so zwar, daß der Prophet des N. Bundes, wenn er die Endvollendung der Kirche im himmlischen Reiche und die Hochzeit des Lammes schildert, seine Bilder der liturg. Tempelmusik entlehnt (Apoc. 19, 1—7). — Nach der Poesie wurde unter allen Künsten die liturg. Musik von den Hebräern besonders gepflegt. Ihrer Natur nach war die liturg. Musik in erster Linie Vokalmusik (Gesang); die Instrumentalmusik nahm eine untergeordnete Stellung ein. Der liturg. Gesang war vorwiegend psalmodisch, d. h. die einzelnen Psalmverse wurden in gleicher Melodie abwechselnd von zwei Chören gesungen, wie bes. die erste Psalmen-sammlung (Ps. 1—40) zeigt; doch findet sich hier schon ein Beispiel des antiphonalen Gesanges, nämlich Ps. 8, wo am Anfang und Schluß die gleiche Antiphon wiederholt wird. Die zweite Psalmen-sammlung weist schon mehrere Beispiele auf, wie Ps. 41—42, wo die Antiphon oder Zwischenstrophe: *Spera in Deo* eqs. dreimal wiederkehrt; noch viel mehr ist dies der Fall in der 5. und letzten Psalmen-sammlung (Ps. 106—150), z. B. Ps. 106; im Ps. 117 ist charakteristisch die Antiphon: *Confitemini Domino, quoniam bonus, quoniam in saeculum misericordia eius*; die Worte: *Dicat nunc Israel, dicat nunc domus Aaron, dicant nunc qui timent Dominum* scheinen eine musikalische Rubrik zu sein; die Antiphon wurde zuerst vom Chorführer gesungen, dann nach den Psalmversen zuerst vom Volke, dann von den Priestern, dann von den Proselyten wiederholt, am Schlusse des Psalmes (v. 29) von allen zusammen. Die Antiphon *Confitemini* kommt sehr häufig in der hebräischen Liturgie vor, z. B. im Ps. 135, wo namentlich der zweite Teil: *quoniam in aeternum misericordia eius* in jedem Psalmvers wiederkehrt. Das *Selah* bedeutet

eine Pause in der Psalmodie, die entweder durch Musik oder Gesang von Antiphonen ausgefüllt wurde. Durch die Alleluja-Psalmen wurde eine neue Gesangsweise eingeführt, die von der alten streng syllabischen abweicht und sich in Vokalisationen und musikalischen Variationen gefällt. Der gregorianische Choral ist ein Echo der jüdischen Psalmodie, die *cantus alleluaticus* geben ein getreues Bild der Ovationen, in welchen die Juden im zweiten Tempel ihrer Freude Ausdruck verliehen (?). Der liturg. Gesang der Hebräer war einstimmig und wurde von Männern, d. h. den Leviten, ausgeführt, doch mögen, wenn das ganze Volk die Antiphon oder das Alleluja wiederholten, auch Kinder und Frauen mitgewirkt haben. Die Instrumentalbegleitung war dem Gesange untergeordnet; diese Musik gleichwie der Gesang war nicht etwa schreiend und geräuschvoll, sondern in ihrer Art sehr harmonisch; diese ernste Harmonie tönt uns auch aus dem kirchlichen Psalmengesang entgegen, der seinerzeit den hl. Augustinus zu Tränen rührte. H. H. [246]

A. Marmorstein, *The Amidah of the public fast days* (The Jewish Quarterly Review 15 [1924/25] 409—418). Die erste Mischnah beschreibt im 2. Kap. des Traktates Taanit die Liturgie der öffentlichen Fasttage; dieselbe besteht aus 22 Benediktionen, nämlich dem Achtzehngebet, dem sechs andere Benediktionen folgen. Ein Fragment des British Museum (Nr. 5557 P. 25 a—26 b) enthält eine poetische Amidah für die öffentlichen Fasttage, die ein Licht wirft auf die Liturgie dieser Tage, wie sie in der Geonischen Periode in und außerhalb Palästinas gehalten wurde. M. bietet den hebräischen Text mit Erläuterungen. H. H. [247]

Der Rabbiner H. L. Ehrenreich in Budapest veranstaltete im J. 1924 eine Neuauflage des *Sepher Hapardes*, eines großen liturg. und ritualistischen Werkes, das Raschi († 1105) zugeschrieben wird, in Wirklichkeit aber aus dem Kreise seiner Schüler stammt und reich an historischen und archäologischen Einzelheiten ist. Es wurde zum ersten Male 1807 in Konstantinopel gedruckt. H. H. [248]

Altchristliche Liturgie bis auf Konstantin d. Gr.

Von Odo Casel O. S. B.

I. Allgemeines.

C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen zusammenfassend untersucht* (Gießen 2 1924). S. Jb. 4 Nr. 180 und Theol. Rev. 24 (1925) 375—377, wo das Werk im allgemeinen charakterisiert wird als sehr exakt und belehrend, aber zu sehr vom Relativismus beherrscht. Das äußert sich bes. in den Teilen über den Kult, auf die hier hinzuweisen ist. Der Mysteriengedanke wird für das älteste Christentum abgelehnt; wo er aber doch auftritt, aus dem Heidentum abgeleitet. Dabei wird die ganz einzigartige Verbindung von Ethik, innerer Herzensfrömmigkeit und Kult, wie sie sich nur im Christentum findet, übersehen; der Kult aber wird mit modernen Augen betrachtet. — Im einzelnen sei auf folgendes hingewiesen. S. 83 über die Formeln Maranatha, Amen. — 84: Phil. 2, 11 scheint mir *Κύριος Ἰ. Χρ. εἰς δόξαν θεοῦ πατρός* nicht zu übersetzen sein: „... zum Preise Gottes des Vaters“, sondern „... in der Glorie G. d. V.“, wodurch seine Gottheit dem Kontext gemäß hervorgehoben wird; vgl. das Lateinische: *in gloria...*; ebenso in dem liturg. Hymnus: *tu solus... Dominus... I. Christe... in gloria Dei Patris*. — 105 ff. über den Sonntag. Feier des Mittwochs und Freitags in der Didache wohl schon wegen der Beziehung zur Passion. Der Sonntag gefeiert als der Tag der Auferstehung; I. Kor. 16, 2 und Apg. 20, 7 beziehen sich darauf; Barnab. 15, 9, Ignat. Magn. 9, 1, slav. Henoch 32, 2 ff. schließen sich Spekulationen an den schon bestehenden Sonntag an. — 128 *ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα* ist wohl nicht mit Cl. „... zu ihm“, sondern mit dem

Lateiner „in ihm“ zu übersetzen (anders I. Kor. 8, 6, wo der Lateiner auch *in illum* hat); s. oben zu S. 84. Die Formel bekommt dadurch eine besondere trinitarische Beziehung (das Pneuma ist speziell das alles Durchwaltende) und kann daher nicht auf die stoischen Formeln einfachhin „zurückzuführen“ sein. — 155—191 handeln speziell vom Kult. Zu 156 ff. (Prophetie, Glossolalie) vgl. Jb. 4 Nr. 180; der christliche Prophet ist nicht bloß Prediger, sondern auch von ihm gilt, was Philon, *de praem. et poenis* 9 sagt: ἐρμηνεύς γὰρ ἐστὶν ὁ προφήτης ἐνδοθεν ὀπληγούντος τὰ λεκτέα τοῦ θεοῦ. — 160: Joh. 4, 2 ist nicht das Gegenteil von 3, 22; wird doch unmittelbar vorher 4, 1 dasselbe wie 3, 22 gesagt; Jesus ließ taufen. So haben ja auch die Apostel meist nicht selbst getauft: I. Kor. 1, 14 ff. Der Taufbefehl ist für Cl., weil nach der Auferstehung gegeben, natürlich ungeschichtlich. Es bleibt nach Cl. nur das Vorbild der hellenistischen Mysterien übrig, da die Johannistaufe nicht die Aufnahme in eine neue Gemeinde bedeutete. Bei Paulus aber bestreitet er eine „sakramentale Auffassung“ der T., die für ihn allerdings eine „magisch-mechanische Wirkung“ des Ritus einschließt. Es äußert sich hier die oben ange deutete grundsätzliche Modernisierung des alten Christentums, die jene ganz einzigartige Verbindung objektiven Kultes mit ethischer Frömmigkeit (s. etwa Jb. 4 S. 37 ff.) übersieht. Dies Christentum kann nicht aus den Mysterien stammen, weil eben eine solche Verbindung hier nicht vorhanden war; es kann aber in der Kultmystik der Mysterien bes. nach seiner Form hin manche Analogien finden. Gal. 3, 27 σοὶ γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτισθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε findet Cl. den Sinn: „in der Taufe habt ihr euern Glauben an Christus bekannt, und dadurch seid ihr in ihm“. Zum Beweise übersetzt er V. 26: „denn ihr seid alle Söhne Gottes durch den Glauben an Christus Jesus“; neben diesem Glauben sei die Taufe nur eine Gelegenheit, jenen zu bekennen. V. 26 aber heißt: „Alle seid ihr Söhne Gottes durch den Glauben in Chr. J.“, wobei „in Chr. J.“ zu „ihr seid S. G.“ gehört; der Glaube führt dahin, daß man „in Chr. J.“ ist; nur dann hat das folgende γὰρ und der ganze Satz einen Sinn; er unterstreicht das Sein in Chr. J. „Glaube“ bedeutet also hier im Gegensatz zu „Gesetz“ das ganze Christentum, das die Taufe mitumfaßt; alle Christen haben durch die Taufe Christus angezogen, d. h. sind zu Christus geworden, sind ἐν Χρ. J. Der auch nach Cl. auffallende und auf die Mysterienreligion hinweisende Ausdruck „Chr. anziehen“ ist also für Paulus kein bloßes „Bild“, sondern gibt durch die Analogie des heidn. Ritus trefflich wieder, was Paulus sagen will: daß nämlich der Christ mit Christus eins ist. Dagegen spricht auch nicht die Aufforderung Röm. 13, 14 ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰ. Χρ.; was objektiv-mystisch in der Taufe geschehen ist, muß sich, wie immer bei Paulus, ethisch durchsetzen; vgl. Röm. 6, 11, wo die Christen der Sünde (durch die Taufe) tot sind, sofort aber V. 12 ff. aufgefordert werden, nicht mehr der Sünde zu dienen. Das sind für das religiöse Leben keine Gegensätze. — Zu der Erklärung von I. Kor. 1, 14 ff. vgl. das oben zu S. 160 Gesagte; ferner die Tatsache, daß auch später in der Regel nicht die Bischöfe, sondern die Presbyter tauften, obwohl doch damals die Taufe sicher hochgeschätzt wurde. — Der „Name Jesu“ wirkt nicht „magisch“, aber als Träger und Symbol einer pneumatischen Gotteskraft; auch hier zeigt sich die ganz spezifisch christliche Verbindung von objektiver Gnadenwirkung und persönlicher Sittlichkeit; wo allerdings nur von einem sittlichen Tun, einer Regierungsmaßnahme, Predigt oder dgl. „im Namen Jesu“ die Rede ist, tritt das Pneumatische zurück und nur insofern ein, als auch dies Tun aus dem Pneuma Christi geschieht (aber nicht als Pneuma übertragend). Letzteres gilt bes. von der Prophetie und Glossolalie; es ist nicht nötig, daß dabei vorher der Name Jesu angerufen werde; es genügt, daß der Prophet im Namen Jesu, d. h. aus seinem Pneuma heraus, spricht. Faßt man den Namen magisch, so ist es allerdings „undenkbar, daß Johannes für möglich gehalten hätte, Gott oder auch Christus selbst könnten durch die Nennung ihres Namens zur Erhörung einer Bitte gezwungen werden“ (S. 165). Nicht un denkbar ist das aber bei der wahren altchristl. Auffassung; nur daraus erklärt sich

die sakramentale Formel und die Epiklese (s. Jb. 3 S. 100 ff., 4 S. 169 ff.). Betrachtet man Jak. 5, 14 f. in diesem Lichte, so deutet die Verbindung von Öl und Gebet des Glaubens deutlich auf das Sakrament. Wie sehr die Subjektivierung der altchristl. Gedanken in die Irre führt, zeigt der von Cl. zustimmend zitierte Weiß, wenn er I. Kor. 5, 4 zwar richtig ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κ. Ἰ. mit συναχθέντων verbindet, aber erklärt: „Die Gemeinde soll sich versammeln mit dem Namen des Herrn Jesus (auf den Lippen) . . .“ Der Name bedeutet doch hier deutlich das anwesende Pneuma Christi, wie auch ausdrücklich hervorgehoben wird durch die Worte οὖν τῇ δυνάμει τοῦ κ. ἡμῶν Ἰ.; im Namen Jesu sind versammelt die Macht Jesu, das Pneuma des Paulus und die Gemeinde; sie finden ihr Zentrum eben im Namen Jesu d. h. in seiner gegenwärtigen Gotteskraft; diese, nicht das subjektive Bekenntnis κύριος Ἰησοῦς, hält die Versammlung zusammen. So ist denn auch I. Kor. 6, 11 ἀπελούσαυθε — ἡγιασθητε — ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κ. Ἰ. Χρ. καὶ ἐν τῷ πνύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν zwar nicht von einer „Zauberkraft“, wohl aber von der objektiven, bei der Taufe wirksamen Gotteskraft die Rede. Auch I. Kor. 10, 1 ff. lassen sich nur durch die sakramentale Deutung voll erklären. Röm. 6 sucht Cl. auch rein sittlich auszulegen, muß aber doch zugeben, daß wenigstens eine ursprüngliche Anschauung von dem Tode und der Auferstehung eines Vegetationsgottes hinter dem Bilde stehe. Betrachtet man aber den Text an sich und im Zusammenhang mit der sonst sich äußernden altchristl. Anschauung, so erkennt man deutlich ein christl. Mysterium: die Taufe ist ein ὁμοίωμα des Todes Christi d. h. eine rituelle, symbolisch-mystische Angleichung an den sterbenden Christus; dadurch wird die Auferstehung des Täuflings gesichert. Christus starb am Kreuze der Sünde und lebt nun für Gott; der Täufling stirbt mystisch der Sünde und lebt nun ein neues Leben. Die Taufe überträgt also die Erlebnisse Christi auf den Täufling; es ist eine objektive Gottestat, die an den Ritus gebunden ist; daß sie nicht magisch wirkt, ergibt sich aus der Angleichung an die höchst ethische Tat Christi und aus der Mahnung V. 12 ff. Mag also ein Mysteriengedanke aus dem Kulte einer Vegetationsgottheit mitklingen oder nicht, — es ist höchstens eine Analogie. Diese Analogie kann aber mithelfen bei der Erkenntnis, daß es sich bei Paulus nicht um eine bloße moralische Bekehrung handelt. Was aber nicht rein moralisch ist, ist damit noch lange nicht „magisch“. Altchristlicher Auffassung war es selbstverständlich, daß Gott objektiv durch liturg. Akte wirken kann und doch ethische Mitwirkung erfordert. — Nach Röm. 6 ist die kürzere Stelle Kol. 2, 11 ff. zu erklären. — I. Kor. 15, 29 sieht Cl. einen unmittelbaren Einfluß der Mysterien. Wenn das auch möglich ist, so weise ich doch für die Erklärung von Orph. Fragm. Nr. 232 Kern ὁργιά τ' ἐτελέουσιν, λύσιν προγόνων ἀθεμίτων παύμενοι (vgl. Rohde, *Psyche* II 128 A. 5) auf die m. E. recht beachtenswerte Übersetzung Lagranges hin: „pour obtenir la délivrance (à la suite du crime) d'ancêtres impies“ (Rev. bibl. 1920 p. 435 Nr. 2). Der orphische Vers könnte dann nicht zur Erklärung der Stelle dienen. — Die von Cl. 172 f. besprochenen Stellen zeigen alle ein Gebundensein der geistigen Wirkung an das Wasser; Wasser und Geist („Wort“) wirken zusammen; vgl. Eph. 5, 26 τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι (zu dieser Stelle bemerkt Cl.: auch hier wird „die Reinigung durch das Wasserbad im Wort nicht durch die Taufe, sondern eben das Wort geschehen sein sollen“. Wozu aber das Wasser?). Act. 2, 38; Tit. 3, 5; Joh. 3, 5 gibt Cl. zu, daß hier das Wasser eine Rolle spielt; dies aber stammt ihm nun wieder aus den Mysterienreligionen — was ganz unnötig ist. — 174 ff. weist Cl. zunächst nach, daß das ursprüngliche Abendmahl nicht ohne Wein gefeiert wurde. Die Handlung Christi beim letzten Abendmahl erklärt Cl. so: Jesus sah in seinem Tode ein Mittel, „durch die Art, wie er ihn erduldet, auf andere einen tiefen Eindruck zu machen“; der Ritus sollte andeuten, daß sein Tod in dieser Weise dem „geistigen Leben der Menschen dienen“ sollte! Erst später bekam seine Handlung eine größere Bedeutung für die Gemeinde. Dabei brauchte das heidnische Totengedächtnis nicht mitzuwirken. Im Gegensatz nicht nur zu den kirchlichen, sondern auch zu den „meisten neueren

kritischen Theologen“ lehnt Cl. es ab, bei Paulus die sakramentale Auffassung des Abendmahles zu finden; zum Beweise sucht er die Texte rationalistisch zu deuten. Wir gehen hier nicht wieder auf die Einzelheiten ein, da sich ja eigentlich alles um die dahinterstehende Grundauffassung dreht; Jb. 4 S. 37 ff. haben wir ausgeführt, wie im altchristl. Kult materielle Konkretheit und innere Geistigkeit sich gegenseitig bedingen und ergänzen. — Erst Joh. 6 findet Cl. die sakramentale Auffassung. — Zu S. 193 Aufgehen eines Sternes bei Beginn eines Festes könnte man hinweisen auf Gelasianum I 43 p. 150 Murat. 84 Wils. von der Messe der Ostervigil: *ingrediuntur ad missas in uigilia, ut stella in caelo apparuerit*, obwohl das hier wohl nur Zeitbestimmung ist. — 267 Weinwunder von Kana von Holl in Verbindung gebracht mit der Epiphanie des Dionysos auf Andros am 5. Jan.; s. Jb. 1 Nr. 209^b. — 287 Nr. 5: *ἀνάψυξις* in der Liturgie. — 306 Nr. 1 d): Eph. 5, 14 eher aus dem Hellenischen zu erklären nach Leisegang; s. Jb. 2 Nr. 83. — 311 unter o): Gal. 6, 17 *στίγματα* erinnert an die religiöse Tätowierung; damit hängt auch die Bezeichnung der Taufe als Siegel zusammen, „sofern die bei ihr gebrauchte Formel, durch die der Gläubige Christus zugeeignet wurde, als Siegel galt“; vielleicht noch besser wäre zu sagen: der über dem Täufling genannte Name der Trinität. — 316 unter k): über *γάλα* als Mysterienausdruck. — 338 unter e): über die *λογικὴ θυσία*; vgl. jetzt auch Jb. 4 S. 37 ff. — 348 unter e): Gebet für die Obrigkeit; g): *ἐπαίσεις δόσιους χεῖρας* I. Tim. 2, 8. — 354: Wiedergeburt (zu dem angeblichen Institut der Isis- und Sarapis-klausner vgl. jetzt v. Woeß; s. Jb. 4 Nr. 197). — 371 Nr. 2 Alphabet in religiöser Verwendung.

[249]

Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur von E. Preuschen. 2. Aufl., vollständig neu bearb. von Walter Bauer. Von der ausgezeichneten Neubearbeitung sind bisher 3 Lieferungen bei Töpelmann, Gießen (1925) erschienen. Wir werden später ausführlich berichten.

[249 a]

Eb. Hommel, *Ein uralter Hochzeitsgebrauch im Neuen Testament. (Zugleich ein Beitrag zur Lehre von den heiligen Zahlen.)* (Zschr. nt. Wiss. 23 [1924] 305—310.) Die Fünffzahl der klugen und törichten Jungfrauen ist die Hochzeitszahl bei verschiedenen Völkern des At.; Pythagoras nannte sie *γάμος* (Plut., *de Ei in Delph.* c. 8). Die Hochzeitschöre fünfteilig. Jesus geht mit 5 Jüngern zur Hochzeit von Kana. Die Gesetzgebung am Sinai, als Hochzeit Gottes mit dem Volke aufgefaßt, findet nach b. Berakhot 6 b unter 5 Stimmen Gottes statt; der Vorleser in der Synagoge heißt noch heute Thora-bräutigam. Platon, *Gesetze* VI p. 775 A bestimmt, zur Hochzeit sollten je 5 Freunde und Freundinnen und ebensoviel Verwandte beiderseits geladen werden. Rose, Weinstock, Apfel, Quitte spielen wegen der Fünffzahl ihrer Blätterteile oder Blütenblätter bei der Hochzeit eine Rolle. Grund ist nach H. nicht die pythagoreische Zahlensymbolik 3 + 2, sondern die Vorstellung von der Hochzeit von Sonne und Mond, wobei die 5 Planeten den Chor bilden. Ps. 19 gebraucht das Bild, und das Buch Zohar II 137^b weist darauf hin, daß der 2. Teil des Ps. in fünfteiligen Versen das Gesetz preise (als die Hochzeitsgabe Gottes). „Wenn Jesus mit einem Hochzeitschor von fünf Jüngern zur Hochzeit von Kana geht, so liegt darin der Gedanke eingeschlossen, daß er selbst der wahre himmlische Bräutigam ist...“

[250]

A. Allgeier, *Das gräco-ägyptische Mysterium im Lukasevangelium* (Hist. Jb. d. Görresges. 45 [1925] 1—20) macht in einer Behandlung des Verbums *ἐπισκιάζειν* darauf aufmerksam, daß nach Aphraates die Herabkunft des Hl. Geistes über Jesus bei der Taufe als ruhâphâ bezeichnet wird (Dem. 6, 14 p. 293, 1 Parisob.; vgl. 10 p. 448, 6). „Das ist noch in der späteren liturg. Sprache t. t. für den eigentlichen Konsekrationsmoment der h. Messe, sowie für den eigentlichen Konsekrationsakt der Priester- und Bischofsweihe“ (S. 19). Vgl. Genes. 1, 2, wo der Geist Gottes über den Wassern schwebt (rahēph). — Für Luk. 1, 35 nimmt A. die Bedeutung „helfen, unterstützen“ an (*ἐπισκ.* für nagan Hi.).

[251]

F. J. Foakes Jackson and Kirsopp Lake, *The Beginnings of Christianity* (2 Bde. Lnd. 1920 und 22). Erklärung der Apostelgesch., ohne liturgiegeschichtl. Interesse. L. G. [252]

Otto Schmitz, *Die Christus-Gemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs* (Neut. Forsch. hg. v. O. Schmitz. I. Reihe: Paulusstudien, 2. Heft. Gütersloh 1924). Eine ausgezeichnete Untersuchung, die von minutiöser grammatischer Betrachtung der Christus-Genetive bei P. ausgeht und in einer tiefgehenden Darlegung der Christumystik Pauli, wie sie sich in jenen Verbindungen ausspricht, gipfelt. Schm. zeigt treffend, daß die grammatischen Schemata bei der Beurteilung religiöser Rede nicht ausreichen. In Ausdrücken wie *εὐαγγέλιον*, *μυστήριον*, *πίστις*, *ἀγάπη*, *ἐπομιονή* usw. *Χριστοῦ* handelt es sich weder um Genet. subiect. noch obiect., sondern um einen „allgemein charakterisierenden“ Genetiv, der die beiden Nomina zu einer Einheit zusammenschaut und dadurch die pneumatische Einheit zwischen Christus und Paulus als dem Träger jener *πίστις* usw. darstellt. Die ganze Heilswirklichkeit ist tragender Grund dieses Genetivgebrauchs. „Für den Apostel, der 'in Christus' ist, werden diese Formulierungen ganz selbstverständlich zu Ausdrucksmitteln seiner Christus-Gemeinschaft. Sie sind ganz eingetaucht in die pneumatische Sphäre der neuen Welt... Es ist klar, daß die Geistesmitteilung — das 'Pneumalerlebnis' — der eigentliche Grund für die veränderte Sachlage ist. Das *ἐν πνεύματι εἶναι* ist aber sachlich identisch mit dem *ἐν Χριστῷ εἶναι*. So wirkt sich die Christusgemeinschaft des Apostels nach ihrer 'mystischen' Seite unverkennbar in den Christus-Genetiven aus...“ (S. 236 f.). Der pneumatische Charakter der paulinischen Christusgemeinschaft hat notwendig neben sich die Gebundenheit an den histor. Christus; die Größen, die durch die bespr. Genetive bezeichnet werden, stehen in engster Verbindung zur Heilsgeschichte; deshalb kann auch ein solcher Genetiv in den Gen. der Zugehörigkeit übergehen und umgekehrt; mystische und nicht-mystische Aussagen stehen im Gleichgewicht; Schm. zeigt das z. B. sehr klar an Gal. 2, 20 (S. 247 ff.). Diese Eigenart der paulin. Mystik unterscheidet sie deutlich von aller andern Mystik; es ist deshalb verfehlt, sie mit Reitzenstein auf iranische Ideen zurückführen zu wollen, mag Paulus auch deren Ausdrucksmittel teilweise verwenden. Die Mystik bleibt „im innerseelischen Bereich gefangen“, die Mystik Pauli beruht auf dem konkreten Heilsgeschehen, auf dem Glauben im pneumatischen Sinne. — Es wäre interessant, von hier aus die Notwendigkeit der Kultmystik bei P. zu begründen. Der objektive Kult, das Mysterium ist ja der fortlebende pneumatische Christus in der Kirche. S. 155 Hinweis auf „den engen Zusammenhang, der für P. zwischen dieser in der Taufe stattfindenden Todes- bzw. Begräbnisgemeinschaft mit Christus... und der pneumatischen Einheit mit Christus überhaupt besteht“. Auch sonst kurze Bemerkungen über liturg. Fragen. S. 100: *βαπτίζεν εἰς Χριστόν*. S. 173 ff. über I. Kor. 10, 16 f. und 11 (vgl. auch 185 Nr. 1). S. 176 ff. über *αἷμα τοῦ Χριστοῦ* (oder *Κυρίου*): „Christusblut“ I. Kor. 10, 16 bezeichnet den Erhöhten als Gekreuzigten in seiner Einheit mit den Gläubigen. S. 180 ff. *ὁ σταυρός τοῦ λθ* plastisches Wortsymbol für eine in der Gemeinde wirksame Macht, die „göttliche Kraft der Kreuzestatsache“. S. 185 ff. *στίγματα Ἰησοῦ* „Jesus-Stigmata“, aus dem Bewußtsein der pneumat. Einheit mit dem Gekreuzigten heraus gesagt; zugleich Schutzzeichen in Anspielung auf die kultischen St. S. 220 ff. *ὄνομα τοῦ Χο*. „eine einzige außerordentlich wirksam gedachte pneumatische Machtgröße“. 221 f. *ἐκκλησίαι τοῦ Χρ*. Versammlungen als pneumatische Einheiten. [253]

M. Mayr, *Paulusbilder. Auf den Wegen des Völkerapostels von Tarsus bis Rom* (Mnch. 1925). Flott und frisch geschriebene, impressionistisch gehaltene Skizzen aus dem Leben des Völkerapostels, die auf geschichtl. Treue keinen Anspruch machen und naturgemäß an die Größe der bibl. Berichte nicht herankommen. Liturg. Szenen werden kaum erwähnt (nur S. 138 f. und 190). [254]

R. Eisler, *Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike* (Vortr. d. Bibl. Warburg hg. von Fr. Saxl II. Vorträge 1922—1923 II. Teil, Lpz.-Brl. 1925). Das Buch ist geschrieben aus einer außerordentlichen Kenntnis der antiken Texte und Monumente wie auch mit einer außergewöhnlichen Kombinationsgabe, die aber den Verf. sehr oft zu zwar geistreichen, aber übereilten und unbegründeten Schlüssen hinreißt. Nüchterne Kritik wird nur wenig Sicheres über die Wirkung orphisch-dionysischer Mysterien auf das alte Christentum übrig lassen, und auch dann sind es mehr Parallelen als eigentliche Einwirkungen, es sei denn in formellen Dingen bes. der altchristl. Kunst. Man betrachte z. B. näher Kap. 20 *Die Traubeneucharistie in Aquileia*. E. behandelt hier die neu aufgefundenen Fußbodenmosaikien der Basilika von Aquileia (vgl. Jb. 2 Nr. 268): vor dem Altar in der Mitte eine Victoria mit Palme und Kranz, vor ihr ein Korb mit Brot und ein halb zerstörter Kantharos oder dgl.; in den Feldern rundherum Männer und Frauen, die Brot in Körben und auf Stöcke gereiht, Weintrauben, Blumen, einen Vogel bringen. Lietzmann sah darin m. E. mit Recht eine stilisierte Darstellung der Opferprozession; Gnirs nannte das Ganze wegen der Victoria „Triumph der Eucharistie“. Das Wahrscheinlichste ist doch, daß der Kantharos als Gegenstück zu dem Brote Wein enthielt. E. aber möchte in ihm Trauben vermuten, weil die Frauen Trauben tragen; dies kann jedoch aus künstlerischen Gründen geschehen sein (s. aber auch unten) und deutet dann doch deutlich auf den Weininhalt der Kantharos hin. Daß übrigens diese Frauen Diakonissen bzw. „Witwen“ seien, ist durch nichts angedeutet; alle Laien brachten ihre Opfergaben; auch ist es nicht richtig, daß in den latein. Kirchen keine Diakonissen nachweisbar seien; vgl. Kaufmann, *Epigraphik* S. 294, Diehl, *Inscript. lat. christ.* n. 1238. Nike erscheint nicht als Opferdienerin, sondern deutet wohl eher, worauf auch die von E. gebrachten Beispiele hinweisen, auf den Sieg Christi, da ja die Eucharistie, das *sacramentum paschale*, der alten Kirche in besonderer Weise als eine Frucht des Ostersieges Christi galt. Sicheres läßt sich nicht sagen; man hätte auch auf die Nike mit Kranz und Palme in der Basilica an der Porta Maggiore hinweisen können (s. Jb. 3 Nr. 231). E. behauptet, die Nike von Aquileia schicke sich an, die „Siegessymbole auf dem Brotkorb bzw. dem Trauben[!]behälter niederzulegen“; das scheine die „siegreiche Auferstehung und Himmelfahrt des Besiegers von Tod und Unterwelt anzudeuten“. Jedoch ist von einem solchen Gestus der Nike nichts zu erkennen. E. schreibt ferner: „Was in Wirklichkeit gemeint ist, ergibt sich jedoch mit Sicherheit bei entsprechender Beachtung des ungewöhnlichen Charakters dieser Einzelheiten: zunächst aus der Verwendung der frischen Trauben bei der eucharistischen Feier, die naturgemäß an die Jahreszeit der Traubenreife gebunden ist, so daß sich die Darstellung unmöglich auf die tägliche bzw. allsonntägliche Feier, sondern nur auf ein bestimmtes Fest beziehen kann: diese Feier der Darbringung der neuen Trauben auf dem Altar, ihrer eucharistischen Konsekration und Austeilung ist aber ein wohlbezeugter, sinniger, trotz mehrfacher Verbote stellenweise bis ins 19. Jh. erhalten gebliebener altchristlicher Ritus“ (S. 209). Hier hätten wir also am Anfang des 4. Jh. zur Zeit der Traubenreife eine richtige Traubeneucharistie, ein Traubenfest, das allerdings sehr dionysisch wäre. Jedoch, wie schon oben bemerkt, ist der Kantharos zerstört; er soll jedenfalls Wein enthalten. Der Opfengang mit den Trauben ist keineswegs das allein Dargestellte; es wird doch auch Brot geopfert, außerdem Blumen, ein Vogel. Schon dies zeigt, daß nicht einseitig ein Traubenfest dargestellt wird. Die Trauben können ganz gut auf den eucharistischen Wein deuten; sie können aber auch (wie sicher der Vogel und die Blumen) die nichteucharistische Oblation darstellen; vgl. u. a. *Apostol. Überlieferung* Hippolyts p. 115f. Hauler: *Fructus natos primum quam incipiant eos omnes festinent offerre episcopo; qui autem offerit, benedicat... Benedicuntur quidem fructus, id est uua, ficus, mala grania, oliua, pyrus, malum, sycaminum, Persicum, ceraseum, amygdalum, Dama-*

scena... Sed et aliquotiens et flores offeruntur. Alle diese Früchte wurden natürlich bei ihrer entsprechenden Reife offeriert; deshalb kann man doch nicht von einem Feigenfest usw. reden. Erst recht ist nicht von einer Konsekration die Rede, sondern nur von einer Benediktion (*εὐλογία*); konsekriert (eucharistiert) werden nur Brot und gemischter Wein; vgl. ebda p. 107 f. Hauler, wo Öl usw. innerhalb der Eucharistia (über Brot und Wein) gesegnet werden. Wenn das 3. Konzil von Braga (E. S. 209 A. 4) verbietet *non expressum uinum in sacramento dominici calicis offerre, sed oblati uis populis communicare*, so ist das nur ein lokaler Mißbrauch (*quosdam*); dagegen spricht das Trullanum nicht von einer „Eucharistierung der neuen Trauben“, sondern von einer Verbindung (*συνάπτοντας*) der Verteilung offerierter Trauben mit der Meßfeier, die toleriert wird. Diese Traubeneulogie findet sich bis ins 19. Jh., bes. auch am 6. August; vgl. Gregorianum n. 138 Lietzmann *praefatio uuae* am Schluß des Meßkanons. Um nichts anderes handelt es sich bei der Feier in Byzanz am 15. Aug., wo es ja auch im Texte des Balsamon (E. S. 210 A. 2) ausdrücklich heißt: *μετὰ τὴν ἱεροτελεσίαν* geschehe die Oblation der Trauben. Es ist also falsch, von einer Traubenkommunion zu sprechen. Aus Clemens Alex., *Paedag.* II 2 § 19, 3 f. (E. S. 211 A. 2 falsch angegeben) will E. schließen, es sei dort von „der über dem Kommunionkelch ausgepreßten Weintraube“ die Rede. Die Stelle spricht aber von dem Logos als der großen Traube (nach Numeri 13, 24), die ausgepreßt wurde, damit der Logos sich mit dem Wasser, d. h. nach dem folgenden § 20, 1 mit der Menschheit, verbinden könne. Von jenem Ritus also keine Spur. Wenn im späten MA Durandus, *Rationale* VII 22 berichtet, *in quibusdam locis* werde *hac die* (d. h. bei der Weinernte) neuer Wein zur Messe genommen oder *saltem aliquantulum de noua uua in calice eliquatur*, so beweist dieses lokale Beifügen von ein wenig Traubensaft nichts für eine Traubeneucharistie der alten Kirche; dasselbe gilt von der Anweisung des Kölner Meßbuches von 1624 (E. S. 207 A. 4). Auch das Fest in Amathus am Tage des hl. Tychon ist nur eine feierliche Traubeneulogie, wo die Trauben während der Meßfeier gesegnet werden; sie werden als Beeren genossen. Die Schilderung des wetteifernden Heranreifens der Trauben zum Tage ihrer Opferung kann übrigens nicht die „genau passende Erklärung für die merkwürdige Bekränzung der Erstlinge mit Siegeskranz und Palme“ (in Aquileia) bieten, weil diese ja gar nicht stattfindet. Der Gedanke des Wettlaufs um die *εὐλογία* (!) ist nicht so auffallend und unerwartet, wie E. meint; ganz ähnlich heißt es schon bei Papias: *Et cum eorum apprehenderit aliquis sanctorum botrum, alius clamabit botrus: Ego melior sum, me sume, per me dominum benedic* (Iren., *adu. haer.* V 33, 3 mit der Verbesserung Preuschens). — Von einer „schlagenden Übereinstimmung des Mosaiks von Aquileia mit diesem seltsamen Vergleich zwischen der Traubenreife und einem Agon“ kann also absolut nicht gesprochen werden, da es sich um zwei ganz verschiedene Dinge handelt; auf dem Mosaik ist kein Agon, keine Bekränzung dargestellt; Korb und Kantharos sind Symbole der Eucharistie; in Amathus drängen sich die ersten Trauben zur Eulogie. Infolgedessen kann auch das „agonistische Gleichnis“ nicht aus dem Ritual der Festfeier stammen, auch nicht eine „Anspielung auf das ersehnte Martyrium“ der aquilejensischen Martyrer enthalten. Ganz abwegig ist es, wenn die Frau, die einen Vogel offeriert, nun diesen fliegen lassen soll, so wie im MA man zuweilen an Pfingsten eine Taube fliegen ließ! Oder wenn nun gar diese Taube die Seele der Gottesmutter darstellen soll, obwohl doch um 314 ein Fest der Koimesis und Himmelfahrt Mariä noch nicht bestand! Ganz unbewiesen ist es auch, daß die zweigtragenden Vögel zwischen den Feldern mit den Offerierenden „die Feier der Agape bzw. Eucharistie als Vorbild des himmlischen Mahles der Seligen“ kennzeichnen sollen. Es ist also kein Beweis für die Aufstellung vorhanden, „daß die christliche symbolische Theophagie (!) der Erstlingstrauben auf eine genau entsprechende dionysische Festfeier zurück

gehen muß“ (S. 217). — Entsprechend wären auch die andern Abschnitte zu analysieren; Näheres anderswo. Wenn aber auch die Ergebnisse sehr zusammen-schmelzen, bleibt das Buch doch sehr anregend. Die 146 Abb. sind gut ausgewählt und sehr instruktiv. [255

H. Leisegang, *Die Gnosis* (Kröners Taschenausgabe Bd. 32, Lpz. 1924). Das Werkchen stellt in klarer Form die Grundgedanken der Gnosis und ihrer einzelnen Systeme dar; bes. wertvoll ist Kap. 2 *Das gnostische Denken*, das für die Erkenntnis antiken Wesens überhaupt wichtig ist. Der gnost. Kult wird S. 28 u. öfters behandelt und als Weihe und Mysterium charakterisiert, die freilich, wie die einzelnen Sekten zeigen, sehr im Naturhaften stecken bleiben. Vieles bleibt natürlich hypothetisch und vom Standpunkt des Beurteilers abhängig; neuest. Stellen sind mehrfach unrichtig erklärt, so z. B. S. 85, 104, 189, 206. [255 a

E. Peterson, *Alte Schulformeln und ihre Deutungen* (Zschr. nt. Wiss. 23 [1924] 293—298). Über die Formel *πάντα ἐν πᾶσι γέγονα* und verwandte und ihre verschiedene Ausdeutung. 298 A. 2 Hinweis auf die Basileiosliturgie S. 408, 28 Brightm. *αὐτὸς τοῖς πᾶσι τὰ πάντα γενεῖ*. [256

II. Texte.

C. Schmidt, *Das koptische Didache-Fragment des British Museum* (Zschr. nt. W. 24 [1925] 81—99). Neue Herausgabe und Besprechung des von Horner (s. Jb. 4 Nr. 252) zuerst hg. Pap. Brit. Mus. Or. 9271. Der revidierte Text weicht in manchem von dem H.s ab. Die Stelle über das Myron lautet bei Schm.: „Wegen des Wortes aber des Salböls, danket also, indem ihr sagt: »Wir danken Dir, Vater, wegen des Salböls, das Du kundgetan hast durch Jesus, Deinen Knecht. Dein ist <der> Ruhm in Ewigkeit Amen.«“ 11,9 heißt bei H.: „Every prophet who putteth a table down, eating not from it; not this of this kind a prophet false it is; bei Schm.: „Und jeder Prophet, der einen Tisch aufstellt, und ißt nicht von ihm, ein solcher ist ein Pseudoprophet.“ Das *ἐν πνεύματι* nach *ὁρίζων τράπεζαν* ist [offenbar wegen des Mißverständnisses des ganzen Satzes] ausgefallen und der ganze Satz ins Gegenteil verkehrt. 11,11 bei Schm.: „Jeder Prophet, wahrhaftig, der erprobt, der lehrt und bezeugt eine weltliche (*κοσμικός*) Überlieferung (*παράδοσις*) in der Kirche, der soll usw.“ — Die Didache hatte in Ägypten eine besondere Geschichte. Zitiert bei Clem. Al., *Strom.* I 20,10; Athanas. Festbrief vom J. 367: Did. im Katechumenenunterricht und als Erbauungsschrift benutzt; *περὶ παρθενίας* von Athanas. (?) Anklänge; Euchol. Serapions verwendet Did. 9,4; Euseb. *HE* III 25,4 denkt wohl in erster Linie an die Hochschätzung der Did. in Ägypten; Apost. KO 4—14 Überarbeitung von Did. 1,1—4,8; einige Stücke der Did. in dem in äthiop. Übers. erhaltenen oriental. Kirchenrechtsbuch; Shenute benutzte Did. 1—6 für seine Vorträge. Da Shenute koptisch sprach, wird die Did. koptisch umgelaufen sein. — Aus dem wiederholten Amen (10,4. 5. 6) und der Umwandlung von *τοῖς ἀνθρώποις* 10,3 in das feierliche *τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων* glaubt Schm. auf eine liturg. Bearbeitung schließen zu können. Bei der Frage, ob das Myrongebet der Urdidache angehört habe (so Hennecke, *Neut. Apokr.* 2 S. 560) oder nicht, entscheidet sich Schm., aber ohne durchschlagende Gründe, für spätere Einlage, „als die Didache im liturgischen Gebrauche der ägyptischen Kirche Verwendung fand“. Ob das *μύρον* bei der Taufe oder als Krankenöl verwandt wurde, läßt sich auch aus dem kopt. Text nicht ersehen [weist aber nicht schon die Bezeichnung als *μύρον* und die Einreihung in die sonst deutlich erkennbare Initiationsordnung auf die Verwendung des Myron bei der Taufe (und Firmung) hin? Vgl. *Const. Ap.* VII 22, 2 *χοῖσις*... *ἐλαιον ἁγίον, ἔπειτα βαπτίσις ὕδατι, ... σφραγίσις μύρον*]. Schm. vermutet, daß in der griech. Vorlage wie in den *Ap. Konst.* VII 27 *ἐπὲρ τῆς εὐωδίας τοῦ μύρον* stand, da der Kopte für *εὐωδία* und *μύρον* denselben Ausdruck hat. Die Worte *ἐπὲρ τοῦ ἀθανάτου αἰῶνος* in den *Ap. Konst.* weisen deutlich auf ein Taufgebet. Der Constitutor hat das Gebet nicht von sich aus komponiert. Die von Schm. postulierte Redaktion

der Did. in griech. Sprache auf äg. Boden, die dann der Constitutor benutzt habe, scheint mir nicht voll erwiesen; vgl. auch Nr. 258. — 10,6 schreibt der Kopte statt *ἐλθέτω χάρις: ἡ. κύριος*, statt *τῷ θεῷ Δαβίδ: τ. οἶκῳ Δ*. In einigen Matth.-hss. stand 21, 9. 15 *οἶκῳ*; doch haben die kopt. Versionen immer den Vulgärtext. *οἶκῳ* muß also hier aus der griech. Vorlage stammen. Was im Urtext stand, ist nicht zu bestimmen. *μαρὰν ἀνὰ* ist vom Kopten mit *ὁ κύριος ἦλθεν* wiedergegeben (patrist. Deutung). [257]

Die apostolischen Väter. Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe von **Karl Bihlmeyer**. *Erster Teil: Didache, Barnabas, Klemens I und II, Ignatius, Polykarp, Papias, Quadratus, Diognetbrief* (Sammlung ausgew. kirchen- und dogmengesch. Quellschriften als Grundlage für Seminariübungen hg. von G. Krüger. 2. Reihe 1. II. 1. Teil. Tüb. 1924). Die seit 1906 gefundenen oder von F. X. Funk übersehenen hs. Materialien wurden verwertet; Änderungen des Textes an etwa 110 Stellen. Über das kopt. Fragment der Didache 10—12 [vgl. Jb. 4 Nr. 252] wird S. XVIII—XX berichtet; dazu S. V f., wo C. Schmidt den kopt. Text von 11, 11 so übersetzen will: „und er... (Verbum)... eine kosmische παραδωσις in der Kirche“. Das Gebet über das Myron wird S. XX mit Hilfe von Constit. Ap. VII 27 so rekonstruiert: *περὶ δὲ τοῦ μύρου οὕτως εὐχαριστήσατε. Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν (oder ἁγίε), ὑπὲρ τοῦ μύρου, οὗ ἐγγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας (ἡμῖν)*. B. bezieht diese Ölweihe auf das Öl bei der Krankensalbung; auch die *Apost. Überl.* Hippolyts und das Euchologion Serapions haben ein Gebet zur Weihe des Krankensöls in engem Anschluß an die Eucharistie. „Der archaische, jüdische Vorbilder verratende Charakter des Gebetes, und seine den vorausgehenden Abendmahlgebeten ganz parallele Gliederung machen den Gedanken an eine spätere Komponierung und an einen nachträglichen Einschub in die koptische Übertragung der Did. und die Apostolischen Konstitutionen hinfällig“ (S. XX). Zu dem Charakter des Gebetes vgl. Nr. 257. — Die treffliche Ausgabe wird durch Hermas ergänzt werden. [258]

Epistula Apostolorum, nach dem äthiopischen und koptischen Texte hg. von **H. Duensing** (Kl. Texte hg. v. H. Lietzmann Nr. 152 Bonn 1925). Der kopt. Text wird gegeben nach der Übersetzung C. Schmidts (s. Jb. 1 Nr. 209a) mit Verbesserungen von D., Sethe und Rahlfs. Die Übers. des Äthiop. beruht auf der Ausgabe von Guerrier mit Zuziehung der andern Hss. Wo es angeht, sind beide Überlieferungen ineinandergearbeitet; sonst, und soweit möglich auch in diesen Teilen, ist durch den verschiedenen Druck die verschiedene Überlieferung kenntlich gemacht. Sehr praktische Ausgabe. — Für die Liturgiegesch. wichtig ist bes. N. 15 (26); s. Jb. 1 Nr. 209a; 2 Nr. 151. [259]

Celsi ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ excussit et restituere conatus est **O. Glöckner** (ebda Nr. 151, 1924). Auf Grund der Ausg. Koetschhaus rekonstruiert Gl. den Text, den er gegen Keim als im wesentlichen vollständig überliefert betrachtet (vgl. die gute *Introductio*). [259 a]

III. Gebet, Mysterien, Weihen, Totenliturgie.

P. Poggi, *De primitiva Synaxi christiana* (Eph. lit. 39 [1925] 192—195). Anschluß an die jüd. Lit., älteste Nachrichten über christl. Kult kurz besprochen. [260]

Abt I. Schuster O. S. B., *De precis ecclesiasticae prima origine* (ebda 222—228). Die Gebetszeiten der Juden auch von den Christen gehalten. Die eucharistische Agape am Vorabend des Herrentages führte zu den Vigilien des Sonntags, in denen die Auferstehung gefeiert und die Parusie erwartet wurde; vgl. Hieron., in *Matth.* 25, 6 (Migne PL 26, 191 f.); Lactanz, *De Div. Instit.* 7, 19; Epiphani., *de haer.* 70; Isidor, *Orig.* 6, 17. Dazu die Horen an bestimmten Tagen, aber ohne kirchliche Verpflichtung. [261]

P. Glaue, *Amen nach seiner Bedeutung und seiner Verwendung in der alten Kirche* (Zschr. f. Kirchengesch. 44 N. F. 7 [1925] 184—198). Gute Übersicht über

den Gebrauch bes. in der jüd. und altchristl. Lit. Bei den Juden ist A. immer die Bekräftigung des Gebetes u. dgl. eines andern, ebenso in der altchristl. Lit. Justin, I. Apol. 65, 3 f. will Gl. so erklären, daß hier mehrere A. auf die Gebete des Vorstehers gesprochen worden seien; der Text aber zeigt deutlich, daß auf das lange Gebet des Vorstehers das Volk ein A. ruft; vgl. bes. noch Vs 6, wo es zusammenfassend heißt: *σὺ χαριστήσας δὲ τοῦ προσετώτος καὶ ἐνεργησάντος παντός τοῦ λαοῦ κτλ.* Dies entspricht auch den andern Nachrichten. Wie aus diesem A. des Volkes hervorgehen soll, „daß in dieser Zeit... die Gemeinde selbst noch das handelnde Subjekt des Gottesdienstes darstellt“, ist nicht recht ersichtlich. Auch im antiken Kult finden wir das *ἐνεργεῖν* des Volkes, ohne daß dieses deshalb das eigentliche Subjekt der Handlung ist. Wenn Gl. die spätere Sitte, daß der Priester oft das A. selber spricht, dem „Klerikalismus“ zuschreibt, so übersieht er, daß die Lässigkeit des Volkes mindestens auch Schuld an der „Ausschaltung der Gemeinde“ trägt und daß der pflichtbewußte Klerus gerade gegen diese ankämpfte. [262]

A. Debrunner weist (Theol. Litztg 50 [1925] 119) auf einen profanen Beleg für *ἐπιούσιος* hin, auf den er durch Fr. Preisigke, *Wb. d. griech. Papyrusurkunden* (2. Lief.) aufmerksam geworden ist; zuerst gedr. von Sayce bei Flinders Petrie, *Hawara, Biahmu, and Arsinoe* (Ld. 1889) S. 34 Nr. 245, dann von Preisigke, *Sammelbuch Griech. Urk. aus Ägypten I* (Straßb. 1915) Nr. 5224. Es steht Z. 20 eines Wirtschaftsbuches; die Bedeutung läßt sich nicht mehr feststellen; neben Rechnungsposten für Erbsen, Fleisch usw. steht *ἐπιουσι[ων]*, d. h. für *ἐπιούσια* $\frac{1}{2}$ Obolos. D. denkt an etwas wie „Taschengeld“ [?]. Jedenfalls beweist der Text, daß *ἐ.* in der Koine vorkommt. [263]

A. Fridrichsen erklärt in den *Symbolae Osloenses* (olim *Arctoeae*) Heft 2 (1924) *ἐ.* so, daß es dem Frühmorgengebet Jesu mit seinen Jüngern entstammt: „Unser Brot für den anbrechenden Tag gib uns heute.“ (S. 31-41) [264]

P. Glaue. *Die Vorlesung heiliger Schriften bei Cyprian* (Zschr. nt. Wiss. 23 [1924] 201—213). Täglich Abendmahlgottesdienste, morgens, dabei das Wort Gottes verkündigt; an anderer Stelle liest der Lektor nur Sonntags. An den *memoriae martyrum* außer dem Martyriumsbericht wohl auch Schriftlesung. *Test. III 3: agapen et dilectionem fraternam . . . exercendam* deutet auf Agapen; dabei wohl Schriftlesung. *lectio* mehrmals als Vorlesung im Gottesdienst. Die Lektoren sind hochgeachtet, werden u. U. gleich Presbyter; von der Gemeinde approbiert. Die *lectores doctorum audientium* hatten wohl bei dem Katechumenenunterricht der *presbyteri doctores* vorzulesen. Im Altarraum ein *pulpitum*; die Gemeinde steht; der Lektor beginnt mit *pax (uobiscum)*. [265]

H. Preisker, *Die Vikariatstaufe I Cor. 15, 29* — ein eschatologischer, nicht sakramentaler Brauch (Zschr. nt. Wiss. 23 [1924] 298—304) will die V. so erklären, daß sich, als man anfing, die Taufe als notwendig zu betrachten, Lebende für die ohne Taufe gestorbenen Christen taufen ließen, um die für die eschatologische Vollendung notwendige Zahl der Gläubigen schnell aufzufüllen. Nicht überzeugend. [266]

W. K. L. Clarke, *Early Ideas of the Eucharist* (Theology 7 [1923] 232—238). Genaue und eindringliche Analyse des Buches von G. P. Wetter, *Altchristliche Liturgien: Das christliche Mysterium* (1921). [Vgl. Jb. 1 Nr. 169 und Theol. Rev. 1922, 216—219.] L. G. [267]

T. E. S. Ferris, *The simple Fractio panis* (Theology 11 [1925] 169—171). Der Terminus *fr. p.* hat einen allgemeineren Sinn als Eucharistie. *Ap. 2, 42*, wo das Brothbrechen mit Gebet verbunden ist, mag die Eucharistie gemeint sein; dagegen bezeichnet es ebda v. 46 das urchristliche Gemeinschaftsmahl. Auch in der *Didache 9—10* mag es sich um bloßes Brothbrechen mit Segnung des Bechers handeln. Möglicherweise bezeugt die *Didache* bereits die Trennung der Agape von der Eucharistie, da in einem eigenen Kap. (14) die Rede ist vom Brothbrechen am

Sonntag mit Berufung auf Mal. 1, 11. Die „äg. KO“ von etwa 230 enthält verschiedene Anspielungen auf die Agape, noch mehr der äthiop. Text: das gebrochene Brot, das vor dem Mahle genossen und den Kranken geschickt wird, wird Eulogie genannt und von der Eucharistie unterschieden. Das sog. *Testament unseres Herrn* ist lediglich eine spätere Bearbeitung der „äg. KO“. Die Agapen kamen allmählich außer Übung; dagegen erhielt sich der Gebrauch, beim Offertorium der eucharist. Feier Brote zu opfern und als Eulogien zu verwerten. H. H. [268]

F. E. Brightman, *Invocation in the Holy Eucharist* (Theology 9 [1924] 33—40) wendet sich gegen J. A. Robinson (vgl. Jb. 4 Nr. 266), nach welchem die Macht des göttlichen Namens eine Zentralidee der hebr. Religion war; *ἐπικαλεῖσθαι* bedeute „beim Namen nennen“, *ἐπικλήσις* sei die Anrufung des Namens, dessen Macht die Verwandlung bewirken solle. Dagegen macht Br. geltend, daß bei Kyrillos v. Jerus. (*Cat. myst.* 5 n. 7) die *ἐπικλήσις* ein Gebet um die Herabkunft des hl. Geistes auf die Opfergaben sei. Noch im 14. Jh. spricht Symeon von Thessalonich, *de divino templo* 88 (Migne PG 155, 735) vom Gebet um das Kommen des ewigen Geistes bei der Weihe des Taufbrunnens und bei der Kirchweihe. Wenn auch Origenes zu lehren scheint, daß die Epiklese eine Anrufung des göttlichen Namens sei, so geht aus Stellen, wo er deutlicher spricht, hervor, daß er von der herkömmlichen Ansicht nicht abweicht, z. B. *Contra Cels.* VIII 33: τοὺς μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς τῆς ἐπὶ τοῖς δοθεῖσι προσαγομένους ἄρτους εὐλογοῦμεν; auch bei Caesarius v. Arles (hom. 5 de Pascha), den Robinson und Connolly für ihre Theorie anführen, trifft dies zu. Kyrill v. Jerus. spricht im J. 348 klar von der Bitte um das Kommen des hl. Geistes, damit er die Opferelemente verwandle. Die Anaphora des Serapion ist das erste ausdrückliche Zeugnis dafür, daß der Einsetzungsbericht rezipiert wurde, aber nicht als Form der Konsekration, denn es folgt die Bitte, daß das hl. Wort Gottes (ὁ ἅγιός σου λόγος) über das Brot und den Kelch kommen möge zum Zwecke der Verwandlung. Erst Ambrosius, *de myst.* 9 n. 53 lehrt klar und deutlich, daß die Konsekration durch die Einsetzungsworte geschehe. Nach Robinson herrschte im Abendlande die Anschauung, daß Christus beim Gottesdienst zugegen ist und durch den Mund seiner Diener die Worte wiederhole, die er beim letzten Abendmahl gesprochen; er will diese Idee schon bei Justinus, *I. Apol.* 66 (τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστήθεισαν τροφήν) finden; doch ist dies nicht sicher. Übrigens ist die Vorstellung, daß beim Meßopfer Christus der wahre und eigentliche Priester und Konsekrator ist, nicht ausschließlich abendländisch; sie begegnet uns auch bei Chrysost., *de prod. Iudae* 6; hom. 2 in II. Tim. n. 1; hom. 82 in Mt. n. 5. Wenn die orient. Kirche die Wirksamkeit des hl. Geistes bei der Konsekration hervorhebt und eine Parallele zieht zwischen der Menschwerdung und der Eucharistie, so ist nicht zu übersehen, daß überhaupt alle Werke Gottes nach außen dem hl. Geiste zugeschrieben wurden (vgl. Joh. Damasc., *de fide orthod.* IV 13) und daß auch im Okzident die Parallele zwischen Menschwerdung und Eucharistie nicht fehlt (s. Fulgentius, *ad Monimum* II 10; Paschasius Radbertus, *de corpore et sanguine Domini* 12). Auch noch eine andere Idee machte sich geltend bei Ephrem, Chrys., *de prod. Iudae* 6, Damasc., l. c.: Wie durch das Schöpferwort die Pflanzen und Tiere aus der Erde hervorgebracht wurden, so bewirken die Einsetzungsworte die Verwandlung. Bei Florus von Lyon, *expos. canonis* 84 und Paschasius Radbertus, *op. cit.* 12 finden sich die verschiedenen Anschauungen kombiniert: Christus ist der eigentliche Priester und Konsekrator, der durch den Mund seiner Diener die Einsetzungsworte wiederholt, und der hl. Geist bewirkt die Konsekration, wie er die Menschwerdung bewirkte. Das Gebet um das Kommen des hl. Geistes ist nicht eine rein orientalische Institution; es war auch in Afrika bekannt; vgl. Optatus von Milene, *de schism. Donat.* VI 1 (*quo postulatus descenderit Spiritus sanctus*), Fulgentius, *ad Monim.* II 10 (*Quando autem congruentius quam ad consecrandum sacrificium corporis Christi sancta Ecclesia Spiritus sancti deposcat adventum?*) und 12. In Spanien schreibt Isidor

von Sevilla (*de off. eccl.* I 16, 18; *Etym.* 6, 19) die *conformatio sacramenti* (Konsekration) der Wirksamkeit des hl. Geistes zu. [Zur Beurteilung und Korrektur s. Jb. 4 S. 169 ff.]

H. H. [269]

J. A. Robinson antwortet in *Theology* 9 (1924) 175—177. Er hält alle seine Behauptungen aufrecht. Für die Idee von der Macht des Namens führt er eine Stelle aus der *Demonstratio apostolicae praedicationis* des Irenäus, die armenisch erhalten ist, an und besonders Origenes nach der *Philocalia* 18. Das von Joh. Damascenus ausgesprochene Prinzip, welches alle Werke Gottes nach außen dem hl. Geist zuschreibt, ist nicht urchristlich, denn im N. Test. und in den drei ersten christl. Jh. findet sich die Anschauung, daß das Wort Gottes alles bewirkt (vgl. Origenes, *περι ἀρχῶν* I 3, 5). Die Anrufung des hl. Geistes bei der Meßfeier erscheint erst in der Mitte des 4. Jh., in den 3 ersten Jh. läßt sie sich nicht nachweisen. Die Parallele zwischen Inkarnation und Eucharistie ist freilich älter, aber hier erscheint als Hauptagens der Sohn oder das Wort, nicht der hl. Geist. H. H. [270]

K. Müller, *Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte* (Zschr. nt. Wiss. 23 [1924] 214—247) behandelt 226—231 Hippolyts *Ἀποστολικὴ παράδοσις* und die *Canones Hippolyti* und findet an einigen Stellen die C. H. altertümlicher als die *Ä. II.*, so die Bestimmung, daß bei der Bischofsweihe „einer aus den Bischöfen und Presbytern... die Hand auflege“; daß bei der Presbyterweihe dasselbe Gebet gesprochen werde wie bei der Bischofsweihe, nur ohne das Wort „Bischof“ und ohne daß der Pr. auf der Cathedra sitze, während die *Ä. II.* ein eigenes Weihegebet für Pr. enthalte; solche Dinge hätten nicht im 4.—6. Jh. eingeführt werden können. — 235—246 *Die Grundlagen des Ketzertaufstreits und die Stellung des Dionys von Alexandrien in ihm*; darin einige Bemerkungen über Taufen und Eucharistiefiern von Pneumatikern im 3. Jh., die mir jedoch fraglich erscheinen. Dion. steht in der Tauffrage im wesentlichen auf seiten Roms. [271]

Essays on the early history of the Church and the Ministry by various writers edited by **H. B. Swete** (Ld. ² 1921). 2., wenig veränderte Aufl. des 1918 zuerst erschienenen Werkes, nunmehr hg. von C. H. Turner. Anregung bot wohl die Frage der anglikan. Weihen. Es sollten für die 3 ersten Jh. behandelt werden „the questions relating to Church life and policy“ (S. XI), um bes. den altchristl. Episkopat zu beleuchten. I **A. J. Mason**, *Conceptions of the Church in early times* (1—56) stellt die Zeugnisse der ersten 3 Jh. über die Kirche gut zusammen und schließt: „The Church was Catholic from the outset.“ S. 22, 23 f., 34 f., 39 Bemerkungen über die Liturgie. — II **J. A. Robinson**, *The Christian Ministry in the apostolic and sub-apostolic periods* (57—92) rektifiziert die Theorie vom „charismatischen“ Ministerium, aber in etwas einseitiger Weise, und sieht Lightfoots Theorie vom Ursprung der Hierarchie bestätigt. — III **C. H. Turner**, *Apostolic succession. A. The original conception. B. The problem of non-catholic Orders* (93—214). Die ausgezeichnete Untersuchung kommt naturgemäß öfters auf liturg. Fragen (Taufe, Firmung, Handauflegung bei der Buße, Weihen usw.) zu sprechen. S. 197 ff. gute Tabellen über die Bedeutung von *διαδοχή*; 208 ff. über *χειροθετεῖν* im 8. Kanon von Nikaia; 211 Stellung Severus' von Antiochien zur Wiederweihe. — IV **J. H. Bernard**, *The Cyprianic doctrine of the Ministry* (215—262) behandelt u. a. die liturg. Stellung des Bischofs und Presbyters; *sacerdos* bei Cypr. = Bischof; Gebrauch von Opfertermini (*altare, sacrificium* usw.); das *sacerdotium* ist vor allem zum Opfern berufen. Die Stellung C.s zum römischen Primat ist zu sehr nach Koch geschildert; der Satz *De unit. 5: Episcopatus unus est, cuius in singulis in solidum pars tenetur* wird S. 244 mit Benson falsch erklärt; vgl. meine Arbeit *Eine mißverstandene Stelle Cyprians* (Rev. Bénéd. 1913). — 255 ff. über die Ketzertaufe. — V **W. H. Frere**, *Early forms of ordination* (263—312). Die vieles Hypothetische enthaltenden Ausführungen gehen von der Annahme aus, daß im

Anfange des 3. Jh. 2 Traktate entstanden, einer über die Gnadengaben (gegen die Montanisten) und einer wohl in 6 Kap. über die Weihen. Die Weiheriten entwickeln sich in 4 Stufen, von denen jede einer Urkunde oder einer Urkundengruppe entspricht, die sich in den Kirchenordnungenkompilationen findet. Die 1. Stufe entspricht einer Urkunde, die man die „Erste KO“ nennen kann und in verschiedenen Übersetzungen findet; sie ist eine Kompilation und umfaßt auch den Tr. über die Weihen. Diese „Erste KO“ wurde später verbunden mit andern Stücken zu den *Statuta Apostolorum*, die umfassen: 1. Apost. KO, 2. Erste KO, 3. Zweite KO (eine Umformung der Ersten KO). Die 2. Stufe = *Can. Hippolyti* benutzt den Weihe-traktat. 3. Stufe entspricht einer großen Urkundengruppe, deren wichtigste Stücke die *Constit. per Hippolytum* und *Constit. Ap. VIII* sind; die Anfangsteile dieser beiden Werke gehören zu dieser Gruppe. Sie umfaßt in oriental. Übersetzungen auch die oben gen. Umformung der Ersten KO. Die Art, in der die beiden Traktate hier erscheinen, kann durch die Bezeichnung „Zweite KO“ beschrieben werden. 4. Stufe = *Testam. Domini*. Fr. verweist für das Nähere auf *Journ. of Theol. Stud.* 16 (1915) 323—371, wo er auch versucht hat, den ursprünglichen Stand seiner beiden Traktate festzustellen; der über die Weihen hätte danach die Weihen des Bischofs, Presbyters, Diakons, Konfessors, der Witwe, der Lektoren, Jungfrauen, Subdiakone, Exorzisten behandelt. Er bespricht dann die einzelnen Weihen und gibt im einzelnen manche anregende Beobachtung. — VI F. E. Brightman, *Terms of Communion and the ministration of the Sacraments in early times* (313—408). Eine ausgezeichnete Zusammenstellung der Nachrichten der ersten 3 Jh. über die christliche Einweihung, die Bußdisziplin und die Verwaltung der Sakramente. — Gute Indices. [272]

H. Koch, *Bischofsstuhl und Priesterstühle*. Zu *can. 58 von Elvira* (Zschr. f. Kirchengesch. 44 N. F. 7 [1925] 170—184). P. Batiffol bezog (*Journ. of Theol. Stud.* 23 [1922] 263—270) den *locus in quo prima cathedra constituta est episcopatus* in *can. 58 von Elvira* auf den röm. Stuhl; ebenso in *Le Siège apostolique* (Paris 1924) 359—451. Ad. Jülicher erklärte demgegenüber (Zschr. f. Kirchengesch. 42 N. F. 5 [1923] 44—49) die Stelle einfach vom Bischofssitz. K. weist aus mehreren Stellen nach, daß auch die *presbyteri* ihre *cathedrae* hatten; der Bischofsstuhl war durch ein linnenes Tuch vor den Priestersitzen ausgezeichnet. *prima c.* entspricht gerne dem griech. *πρωτοκαθεδρία*. Batiffol antwortete Jülicher: *La prima cathedra episcopatus du concile d'Elvire: Réponse à M. Jülicher* (*Journ. of Th. Stud.* 26 [1924/5] 45—49); doch sind seine Darlegungen nicht überzeugend. [273]

Ad. Kalsbach, *Die Diakonissenweihe im Kan. 19 des Konzils von Nicäa* (Röm. Qu.schr. 32 [1924] 166—169) erklärt den K. so, daß nach ihm damals die Diakonissen nach allgemeinkirchlichem Gebrauche keine Weihe hatte. M. E. ist der K. anders zu deuten. Der ganze K. bezieht sich auf die *Παυλιανισσάες*, die sich bekehrt haben. Alle müssen neu getauft werden. Die Kleriker unter ihnen (*ἐν τῇ κλήρῳ*) werden alsdann, wenn sie würdig sind, neu ordiniert (*χειροτονεῖσθαι*); wenn nicht, ihres Amtes entsetzt. „Ebenso“ soll es mit den Diakonissen und denen, die im Verzeichnis (*ἐν τῇ κανόνι*) stehen, gehalten werden; d. h. sie werden nach der Taufe in ihre frühere Sonderstellung in der Kirche (nicht im Klerus!) wieder eingesetzt, und zwar, wie sich aus dem Folgenden ergibt, durch *χειροθεσία*. Der K. fährt fort: „Wir erinnerten uns aber an Diakonissen (*διακονισσῶν* ohne Artikel!), die zu diesem Stande gezählt wurden, obwohl sie nicht einmal eine Handauflegung haben, so daß sie ganz und gar zu den Laien gerechnet werden.“ Dieser letzte Satzteil ist zugleich eine Feststellung und eine Bestimmung: „sie gehörten also tatsächlich zu den Laien und sollen auch jetzt nach ihrer Bekehrung zu ihnen gehören“; m. a. W. diese sollen nicht durch *χειροθεσία* zu wirklichen Diakonissen gemacht werden. Man beachte auch den Unterschied von *χειροθεσία* bei den Diakonissen und *χειροτονία* bei den Klerikern (s. Jb. 4 Nr. 267). Der K. macht also einen deutlichen Unterschied

zwischen Klerus und Diakonissen, verlangt aber geradezu, daß die D. eine Handauflegung erhalte. Die D. gehört also nicht zum eigentlichen Klerus, ist aber durch eine (nichtklerikale) Weihe über die Laien emporgehoben und dem Klerus nähergerückt. Diese Auslegung des K. fügt sich gut in die andern Nachrichten über die Diakonissenweihe ein. [274]

Th. Klauser, *Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike* (Diss. Münster i. W. 1925 Auszug). Das christl. Sepulkralwesen soll als Teilglied in der Gesamtentwicklung des antiken Totenkultes betrachtet und von diesem Standpunkt die Bedeutung der Cathedrae an den christl. Grabstätten erkannt werden. Die wichtige Arbeit wird in den „Liturgiegesch. Forschungen“ erscheinen. [275]

J. Rivière, *Rôle du démon au jugement particulier chez les Pères* (Rev. des sciences rel. 4 [1924] 43—64). Seit dem 3. Jh. zeigen sich Spuren einer Lehre, die dem Teufel die erste Scheidung der Seelen nach dem Tode zuschreibt. Vgl. auch **M. Jugie**, *La doctrine des fins dernières dans l'Église gréco-russe* (Échos d'Or. 17 [1914] 17—21). Origenes stellt die Dämonen als Zöllner dar, die der scheidenden Seele den Zoll abfordern. Athanasius berichtet *Vita Antonii* c. 65 f. von Visionen des Hl., wo die Dämonen den Weg durch die Luft bewachen. Basil., *in ps.* 7, 2 (PG 29, 232 f.) sagt, daß die Seelen nach dem Tode ἐρευνῶνται ὑπὸ τοῦ ἀρχοντος τοῦ αἰῶρος. Ebenso Ephrem, *Sermo de sec. adventu et iudicio* (Op. omnia ed. Assemani, ser. graeca 4 1896 p. 989 f.); noch lebhaftere Beschreibung bei Kyrill v. Alex., hom. 14 (PG 77, 1073—6). Engel und Teufel entscheiden über das Schicksal der Seele. Vgl. auch Anastasius Sin., *Sermo in defunctos* (PG 89, 1200) usw. Die Anschauung ging in die Liturgie über und findet sich im Officium der Sterbenden (vgl. Makarios, *Théologie dogmatique orthodoxe, traduite par un Russe* t. II [Paris 1860] 637 f.). Auch im Abendland verbreitet, vgl. Philastrius, *l. de haer.* 124 (PL 12, 1249); Augustin., *in ps.* 147, 8 (PL 87, 1850), *sermo* 91, 4 (PL 88, 568) usw., bes. auch *Confess.* IX 12, 36; Caesar. Arel., Gregor. M., Isidor Hispal., Beda; doch hebt der Okzident mehr die Gerichtsbarkeit Gottes hervor. — Diese Vorstellungen sind wichtig für die Totenliturgie, bes. z. B. für das Offertorium der Totenmesse. [276]

IV. Symbolum.

G. Walther, *Die Entstehung des Taufsymbols aus dem Taufritus* (Theol. Stud. u. Krit. 95 [1923/24] 256—271). Will die Entstehung des T. nicht so sehr von der literarisch-dogmengesch. als der liturg. Seite her untersuchen und bei der Taufe einsetzen. Die Taufe ist nach allgemein urchristl. Anschauung nicht nur Sündenabwaschung, sondern Tod und Auferstehung des innern Menschen und Eintritt in die neue Menschheit. [Röm. 6, 5 zieht W. σύμφυτοι τοῦ θανάτου zusammen; ὁμοιώματι stehe selbständig = „dem äußeren Ansehen nach“. ὁ. ist jedoch = „mystisches Symbol“, ἀντίτυπον, also doch wohl als Dativ zu σύμφυτοι zu ziehen; davon hängt dann τοῦ θ. ab; der Täufling wird in ein Mysteriensymbol des Todes Christi (und seiner Auferstehung) „eingepflanzt“ und dadurch der Auferstehung selbst teilhaftig.] Dieser Gedankeninhalt mußte nun nach W. dem Täufling vorher klargemacht werden; in dieser Belehrung liege die Wurzel des Taufsymbols. — Nun hat aber die alte Kirche den Unterricht über den Inhalt der Taufe und der christlichen Einweihung überhaupt bekanntlich erst nach der Taufe gegeben; vorher wurde nur der Glaube verlangt; die Mysterien wurden erst nachher eröffnet. Der Zusammenhang des Taufsymbols mit der Taufe muß also auf anderem Wege, als W. es tut, gesucht werden. [277]

Martha Wanach, *Die Rhythmik im altrömischen Symbol* (Theol. Stud. u. Krit. 95 [1923/24] 125—133). Weist die These Jordans (1905), wonach das altröm. S. in rhythmischer Prosa gebaut war, ab. [278]

V. Archäologie; Epigraphik.

K. Pfister, *Katakombenmalerei* (Die Kunst des MA hg. v. K. Pf. Bd I. Potsdam 1924). Das Buch will die K. „in die Atmosphäre des urchristlichen Denkens und Glaubens einfügen und für ihre künstlerische Schönheit Zeugnis ablegen“, bes. aber zeigen, „wie die schöpferische Form dieser Fresken sich allmählich von der Antike loslöste, den Sinn eines neuen Glaubens und Lebens verwirklicht...“ (Vorwort). Diese Absicht ist in den kurzen, aber geistvollen Ausführungen gut erreicht; 30 prächtige Tafeln (nach Wilpert), z. T. farbig, erhöhen den Wert des Buches. Öfters wird auf liturg. Texte hingewiesen; die geistige Welt der Katakombenbilder wird aus dem Auferstehungsglauben gedeutet; dabei hätte noch gesagt werden können, daß das ewige Leben für den Christen (bes. auch durch das liturg. Mysterium) schon hienieden beginnt; daß die Bilder selber an dem Mysteriencharakter teilnehmen. [279]

V. Schultze, *Orpheus in der frühchristlichen Kunst* (Zschr. nt. Wiss. 23 [1924] 173—183) will beweisen, daß O. „in der christlichen wie in der spätantiken Kunst lediglich die Bedeutung eines anziehenden, idyllischen Bildes“ hat. Mir scheint schon die öftere Zusammenstellung des O. mit (nur) Schafen darauf hinzuweisen, daß O. doch mehr als das ist, nämlich ein Hinweis auf Christus, allerdings nicht in dem Sinne O. = Christus, sondern Chr. = der wahre O. So ist auch am besten Clemens AL., *Protr.* 1 zu deuten; vgl. u. a.: „Er allein unter denen, die je gelebt, hat die niedern Tiere, die Menschen gezähmt“ usw. [280]

G. Stuhlfauth, *Zwei Streitfragen der altchristlichen Ikonographie* (Zschr. nt. Wiss. 23 [1924] 48—64). Für die Deutung einer Szene der Lipsanothek von Brescia auf die 3 babyl. Jünglinge im Feuer beruft sich St. darauf, daß das Martyrium der 7 makkab. Jünglinge in den exorzistisch-eschatologischen und sepulkralen Gebetsformularen nie vorkommt; die 7 Figuren sind nach Dan. 3, 22 ff. als 3 Jünglinge, 3 Henker und 1 Engel (? *similis filio Dei*) zu erklären. — Im 2. Teil des Aufsatzes will St. nachweisen, daß die Bilder, die eine zu Füßen des Herrn niederfallende und sein Gewand nicht anfassende Frau darstellen, die große Sünderin (Luk. 7) darstellen; er beruft sich dafür auf Asterios von Amaseia (MPG 40, 163—180), wo von Bildern die Rede ist, die darstellen *τὴν ἁμαρτωλὸν τοῖς ποσὶν τοῦ Ἰησοῦ προσκίπτουσαν* oder *γονυπετοῦσαν τὸν κύριον*; es sei also nicht mit Heisenberg, *Ikonographische Studien* (Sitz.-ber. Bayer. Ak. 1921 Abh. 4 S. 5—23) eine Marthaszene anzunehmen, auch kein Auferstehungstyp, sondern ein Rettungstyp. St. sieht selbst die Schwierigkeit, die bes. in dem Stehen des Herrn besteht. Seine Beweisführung scheint nicht ganz schlüssig. Er zieht in diesen Kreis auch den Lateransarpophag 174 (den Heisenberg deutet wie oben). Eine bessere Deutung davon aber scheint mir zu geben [281]

V. Schultze, *Die Christusstatue in Paneas* (ebda 24 [1925] 51—56), der das Bild dieses Sarkophags auf die Erscheinung des (nunmehr bärtigen) Herrn vor Magdalena bezieht; damit würde wenigstens diese Darstellung doch wieder zu einem Auferstehungstyp. Vielleicht ist nun auch die Asteriosstelle in diesem Sinne zu erklären? Interessant ist auch, daß diese altchristliche Darstellung nichts von dem *Noli me tangere* zeigt. Im Hintergrunde die Anastasiskirche. [282]

E. Josi, *Il cimitero di Panfilo* (Riv. arch. crist. 1 [1924/25] 15—119) berichtet über dies neugefundene Coemeterium, soweit es bisher ausgegraben ist (vgl. Jb. 3 Nr. 216). Er bestimmt aus den alten Dokumenten und den Monumenten den Lauf der *Salaria uetus* von der Porta Collina bis zum Coem. *ad septem palumbas*. Die Itinerarien geben *S. Pampulus* oder *Pamphilus* als Statio der Pilger zwischen *S. Felicitas* und *S. Hermes* an; dort verehrt die Martyrer Pamphilus, Candidus, *Quirinus cum multis martyribus*; von den Mart. ist nichts bekannt. Von den Inschr. heben wir einige heraus: S. 61 *Θάου Νόννα οὐδὲς ἀνάταος ἐνψύχι*. S. 62 *Afrodissius Narcisana Costatia fratri in pace*, darunter Anker zwischen 2 Fischen. S. 63 (in Mosaik) *Martyres sancti boni benedicti bos atituate Quiracu*. Vgl. Tertull., *ad*

mart. 1—5: benedicti martyres. S. 64 *Fl. Prima Aureli Semni Amevania Dom. refr. spir. tuum Miccirita Kara.* S. 68 *Τρύφων ἐν Κυρίῳ κοιμ[άται];* vgl. *κοιμώμενοι ἐν Κυρίῳ* (De Rossi, *Bull. Arch. Crist.* 1879 p. 65 f.) und *in pace Domini dormias* (Boldetti, *Osservazioni* p. 418). S. 69 *Τογογία* mit Anker und Fisch. Alle diese aus dem 3. Jh. (wohl 1. Hälfte). S. 83: *Flavia Eucarpia... uibas in pace. Aurelius Bassus Lusenia Tallusa se uiua fecit eterna securitate compace* (3. Jh.). S. 84 *Macarius... Μακαρί ζῆσσις ἐν θεῷ.* — S. 86—108 behandeln *Una cripta storica.* Ein *cubiculum duplex.* Im 1. eine Inschr. gefunden: *Prouinci spiritus in bono...* Im 2. im Hintergrund ein *locus bisomus*, davor ein Altar mit *fenestella* bis zur Wand durch, wohl aus der Zeit nach der gotischen Verwüstung wie der in der Krypta des hl. Hippolyt; dabei viele Graffiti, meist Presbyter, die dort celebrierten, vom 7.—9. Jh. S. 98 Inschr. *In Deo Patre omnipotente fecit Vitalio libertus unum cum Quoduuldeus domino suo Taeofilo et dominae Pontianeti merentibus in refrigerium.* Bezieht sich wohl auf das Tischgrab (sepulcro a mensa) zur Rechten, einen *locus bisomus*; rechts und links davor eine *cathedra*, die aber zum Sitzen nicht gebraucht werden kann. J. weist gegenüber Profumo (s. Jb. 3 Nr. 221) darauf hin, daß Bosio 1616 im Weinberg der Patres von S. Lorenzo ein *cubiculum* mit Altar und „Sede Pontificia“ fand, daß Marangoni 1742 im Agro Verano ebenfalls „una seggia, come pontificale“ sah; dazu kommen die von Prof. behandelten des Coem. maius und jetzt die von S. Panfilo. Sie haben eine Beziehung zu dem Totenmahl; daher die Doppelzahl für die Ehegatten, die Lampennischen und Tischchen; vgl. die christl. Inschr. aus Afrika v. J. 299 (*Mélanges d'Arch. et d'hist.* 1895 p. 49): *... lapideam placuit nobis atponere mensam (in qua magna eius memorantes plurima facta) dum cibi ponuntur calicesque et copertae*, errichtet von Statulenia Iulia für ihre Mutter Secundula; ferner den Grabstein der Criste in Domitilla; das Graffito *ad calicem benimus* von S. Priscilla; deshalb oben *merentibus in refrigerium.* — Im *Cubiculum F* an der Decke der Gute Hirt, bärtig, 1 Schaf auf der Schulter, 2 zu seinen Füßen; am rechten Arcosolium Noe in der Arche mit Taube, daneben 2 Pfauen; am linken ein Kopf (wohl der Frühling), Tauben mit Blumengewinden; konstantinische Zeit. — Forts. ebd. 3 (1926) 50-211. [283]

J. Wilpert, *Le pitture dell'Ipogeo di Aurelio Felicissimo presso il Viale Manzoni in Roma* mit Tafeln I—XXIV (*Atti della Pontif. Accad. Rom. di archeol. ser. III Memorie vol. I parte II* [Roma 1924] 1—43) sucht die Malereien als gnostisch zu erklären. J. P. Kirsch. [284]

Or. Marucchi, *L'Ipogeo sepolcrale dei Martiri Greci nel cimitero di Callisto* (ebda 65—101). Sucht zu zeigen, daß in der Krypta der Katakombe hinter der Trappistenabtei, wohin Wilpert die Grabstätte der hl. Marcus und Marcellianus verlegt, die sog. Martyres Graeci, Hippolytus und Genossen, geruht hätten; die Argumente sind m. E. nicht beweiskräftig. J. P. Kirsch. [285]

H. Chéramy, *Un baptistère du IV^e siècle* (*La Vie et les Arts lit.* 10 [1923/24] 491—496) bespricht das Jb. 4 Nr. 283 erwähnte Bauwerk und betrachtet es mit Wilpert als ein Baptisterium, jedoch nicht als jenes, wo Petrus taufte. S. Kirsch in den beiden folg. Nr. [286]

R. Paribeni, *Un edificio sotterraneo di tarda età imperiale pressa la via Salaria* (*Rendiconti della Pontif. Accad. Rom. di archeol. vol. II* [Rom 1924] 45—46). S. folg. Nr. J. P. Kirsch. [287]

J. Wilpert, *Un battistero „ad nymphas B. Petri“* (ebda 57—82). Ein großer unterirdischer Raum mit einem reich geschmückten, tiefen Wasserbassin; ein Baptisterium kann es m. E. nicht sein, da es 1. ganz aus dem feststehenden Typus herausfällt; 2. keine Kirche in der Nähe lag; 3. der Wasserbehälter viel zu tief ist, nämlich 2,50 m, somit nicht zur Immersionstaufe benutzt werden konnte; ich halte es für ein Nymphaeum, das im 4. Jh. angelegt und von einem christlichen Besitzer mit Mosaiken, neben den etwas älteren Malereien, geschmückt wurde.

J. P. Kirsch. [288]

Gioacch. Mancini, *Gli scavi sotto la basilica di S. Crisogono in Trastevere* (ebda 137—159) und **Fed. Hermanin**, *Nuove scoperte artistiche a S. Crisogono* (ebda 161—168) betr. die weiteren Ergebnisse der Ausgrabungen in der ursprünglichen Basilika des hl. Chrysogonus aus dem 4. Jh. J. P. Kirsch. [289/290]

H. Chéramy stimmt in der Rev. Archéolog. 5 S. 19 (1924) 405—409 der Erklärung bei, die Wilpert von den Bildern der linken Wand im Hypogaeum des Viale Manzoni gibt (s. oben Nr. 284): es seien dargestellt die Bergpredigt und die Wunder, die im Matthäusevangelium auf die Bergpredigt folgen. H. H. [291]

P. Delattre, *Nouvelle découverte d'une Area chrétienne à Carthage* (Acad. des Inscr. et belles lettres. Compte rendu 1924, 346—353). Kurzer Bericht über ein neu entdecktes christl. Coemeterium; bisher wurden 20 Gräber freigelegt mit Inschriften, z. B. *Victorinus in pace*, *Apasilia in pace*, *Fortunatianus in pace*, *Caprus in pace*. Letztere Inschrift trägt das Zeichen †, das in den christl. Grabinschriften Karthagos zeitlich vor dem konstantinischen Monogramm erscheint. H. H. [292]

J. P. Kirsch, *I santuari domestici di martiri nei titoli Romani ed altri simili santuari nelle chiese cristiane e nelle case private di fedeli* (Rendic. della Pontif. Accad. Rom. di archeol. 2 [1924] 27—43) studiert die Frage, wie die röm. *tituli* im 4. und 5. Jh. zu Verehrungsstätten der Martyrer wurden; daraus ergeben sich neue Erkenntnisse für den Gebrauch gewisser Sonderheiligtümer in einigen alten röm. Kirchen und überhaupt für die Privatoratorien des christl. At. In einigen *tituli* sind kleine Sonderoratorien entdeckt worden. So in Joh. u. Paulus, *titulus Byzantis*, später *Pammachii*, wohl aus der 2. Hälfte des 3. Jh., darin ein Raum für den Kult; später ein eigener Raum mit *fenestella confessionis* für Reliquien eingerichtet, davor Bilder gemalt, also ein eigentliches Hausoratorium zur Verehrung der Martyrer, in Verbindung mit dem Kultsaal, etwa zwischen 370—390; zwischen 395—410 dann die Basilika errichtet. Im *tit. Aequitii* vor 500 ein Spezialkult des hl. Silvester; daher später *tit. Silvestri*. Auch im *tit. Pudentis* scheint ein Oratorium zu Ehren der hl. Potentiana und Praxedis gewesen zu sein; beide erscheinen in dem Mosaik der Basilika als Martyrium; noch jetzt unter der Kirche eine Nische mit Bildern der beiden (aus Pot. wurde später Pudentiana; die 2. identifiziert mit dem nahen *tit. Praxedis*). Bei S. Prisca war vielleicht auch ein Oratorium der Martyrin Prisca (?), die mit der Stifterin des Titels gleichgesetzt wurde. Das Martyreroratorium führt später zur Errichtung der Basiliken unter dem neuen Titel dieser Heiligen. So ist es wohl auch mit andern Titeln gegangen; aus dem *tit. Crescentianae* wurde der *tit. S. Sixti, Aemilianae* — *Quattuor Coronati* usw. Das entspricht der vom 3. Jh. ab steigenden Martyrerverehrung, die an Reliquien gebunden ist. Neue Titelkirchen des 4. und 5. Jh. wurden Martyrern geweiht (S. Lorenzo in Damaso, S. Vitale). Andere Titel behielten die alten Namen; aber ihre Stifter wurden als Hl. verehrt oder mit Hl. identifiziert. — Daneben stehen Sonderoratorien in einigen röm. Kirchen, wo das Volk im 5. oder vielleicht schon 4. Jh. materielle Erinnerungen an den Herrn und die Hl. verehrte. Im Palatium Sessorianum das hl. Kreuz, bei der Bas. Liberiana das Praesepe Domini d. h. eine Reproduktion der Geburtsgrötze; im *tit. Apostolorum* die Kette des hl. Petrus, in St. Paul die Kette dieses Hl., in S. Lorenzo die *craticula*. — 1876 wurde in Rom ein kleines Oratorium entdeckt, das wahrscheinlich eine Hauskapelle war. In der lat. Vita der hl. Melania d. J. (ed. Rampolla p. 6) heißt es: *permanens tota nocte uigilans in oratorio domus suae*. Diese Hausoratorien hatten wohl auch ihre Stellung in der Entwicklung der Reliquienverehrung; vgl. Vita der hl. Mel. (ebda p. 27 c. 48), wo in dem Nonnenoratorium Reliquien niedergelegt sind. — Auch einige röm. Kirchen, wie S. Bibbiana, könnten ihren Ursprung aus einem Privatoratorium mit Reliquien herleiten. [293]

J. P. Kirsch, *Le memorie dei martiri sulle vie Aurelia e Cornelia* (Miscell. Fr. Ehrle Vol. II [Rom 1924] 63—100). Die Via Aurelia vetus ging von der Porta Aurelia (bei Porta S. Pancrazio) nach W.; die V. Cornelia von dem Tore, das der Engelsbrücke entspricht, durch den Ager Vaticanus; neben dieser lief anfangs die

V. Aurelia nova, die sich dann mit der Aur. v. vereinigte. Mit der Zeit verdrängte der Name Aur. den Namen Corn.; in den hagiographischen und liturg. Quellen aber haben die Memorien der Martyrer der Tuscia suburbicaria die Bezeichnung von der V. Corn. K. untersucht I. die Dokumente über die Memorien der V. Aur. v. et us: 1. S. Pancratius; in der Katakombe S. Arthemius und Paulina; dort auch die legendarischen Sapientia, Fides, Spes, Caritas (Sophia, Pistis, Elpis, Agape) verehrt. 2. Kirche der hl. Processus und Martinianus, gegr. im 4. Jh.; Gregor d. Gr. hielt dort die Hom. in Euang. I. II hom. 32 (Migne PL 26, 1232 f.); K. rekonstruiert den ursprünglichen Text des Martyrol. Hieron., der aus dem röm. Kalender des beginnenden 5. Jh. stammt; Fest am 2. Juli auch im Gregor.; aus der Passio der Martyrer stammt die hl. Lucina, die dort verehrt wurde; jedoch kommt eine L. in vielen Passiones vor; Historisches über eine röm. hl. Lucina läßt sich daraus nicht ableiten; erst Ado hat im *Romanum paruum* und in seinem *Martyrol.* am 30. Juni *Natale s. Lucinae discipulae apostolorum*. 3. *Felices duo*, d. h. angeblich Felix I. und II., entstanden wohl aus einem röm. Martyrer Felix an der Via Portuensis, 22. Dez. im Hieron.; im Gregor. ist Felix (*papa et martyr* genannt unter dem Einfluß der Legende von Felix II.) am 29. Juli mit den Martyrern des Coemeteriums *super Philippi* vereinigt. Felix II. wurde in einer von ihm erbauten Basilica an der Aurelia begraben, später durch Verwechslung mit dem M. Felix der Portuensis verehrt, und schließlich zog der Name auch noch die Verehrung Felix' I. dorthin. 4. Coemeterium des Calepodius. Hier war P. Callistus begraben; Depos. martyrum am 14. Okt. *Callisti in uia Aurelia miliario III*. Im Gregor. ed. Lietzmann n. 171. Calepodius, Gründer des Coem., später als Mart. verehrt; ebenso P. Iulius I., der dort begraben war; Antonius erklärt sich wohl aus einem Versehen der Abschreiber des Martyrol. 5. S. Basilides; im Archetypus des Mart. stand: *III id. iun. Romae uia Aurelia miliario XIII Basilidis*. Richtiger wohl *mil. XII*, wo das antike Lorium lag. Am 12. Juni steht im Hieron. wieder das Fest des hl. Bas., dabei auch *Naboris Nazari*, ebenfalls an der Aurelia; in gall. Rezensionen Cyrinus beigelegt. Die Notiz *uia Aur. mil. V Basilidis* am 12. Juni und die danach stehenden Angaben über Nabor und Nazarius zeigen wohl, daß ein Römer am 5. Meilenstein ein Heiligtum zu Ehren der von Ambrosius wiedergefundenen Mailänder Martyrer und zugleich des am 12. Meilenstein verehrten Bas. errichtete (um 400); Cyrinus, wohl der Bisch. von Siscia, der bei S. Sebastiano ruhte, wurde beigelegt. — Am 29. Mai steht im Hieron. ein *Restitutus*, nach dem Bernensis *uia Aurelia*, jedenfalls der Hl. von der Nomentana 11. Juni. — II. An der *Via Cornelia*. 1. Bas. des hl. Petrus. In der ersten Kompilation des Hieron. stand wohl: *III kal. iun. Romae apostolorum Petri et Pauli. Petri in Vaticano Pauli uia Ostiensi utrumque in catacumbas (Basso et Tusco coss. [?])*. 2. S. Rufina und Secunda. Nach S. Ruf. war die suburbikarische Diözese Lorium genannt. Ihr Fest kommt daher in den röm. Sakramentaren nicht vor. 3. S. Maris, Martha, Audifax und Abacuc; im Archetyp des Hieron. stand: *Via Cornelia miliario XII Mari et Marthae Audifax et Ambacu*; der richtige Tag ist der 20. Jan.; an diesem im Gelas. die Namen der Hl. [294]

Conferenze di Archeologia cristiana dell' anno 1923 (Riv. arch. crist. 1 [1924/25] 160—174). (Vgl. Jb. 3 Nr. 217, 4 Nr. 283, 287, 296, 298 f.) U. a. berichtet Fusciardi von einer im Coemeterium des hl. Pancratius gef. Inschrift, in der einer verst. Marcella zugerufen wird *Ιερην σου*. — Josi erwähnt ein vor kurzem in S. Callisto gef. Marmorstück mit der Aufschrift *Ιχθvs*. — Fusciardi fand in S. Pancrazio eine Orante mit verschleiertem Haupte zwischen blühenden Bäumen (Beginn des 4. Jh.). — Marucchi berichtet über ein Inschriftfragment, das aus dem Louvre nach Rom zurückkam und zu einer kleinen Säule gehört, die auf dem Altar von S. Silvestro in Priscilla stand, wo die Mart. Felix und Philippus ruhten; auf der Inschr. das Festdatum 10. Juli angegeben. Neben dem Altar stand nach M. die große Inschr. des P. Damasus, die mit der Erklärung des Symbolums begann, wohl weil gleich daneben ein Baptisterium war (vgl. N: Bull. 1901). — I. Ferri hat das

bekannte Bild in der Katakombe von Kyrene, zuerst entdeckt von Pacho, wiedergefunden [s. Kaufmann, Hdb. d. Arch. 3 323 f.] und dabei gesehen, daß die Fische getrennt von dem Guten Hirten oben dargestellt sind mit einem Pfau in der Mitte. [295

H. Lebrun, *Un Calice contemporain des Apôtres* (La Revue Belge 3 [1924] 462—471). (Vgl. Jb. 4 Nr. 282.) Gibt eine Beschreibung des Kelches nach dem großen Foliowerke **Gustav Eisens**, *The Great Chalice of Antioch on which are depicted in sculpture the earliest known portraits of Christ, Apostles and Evangelists* (New York 1923), und stimmt dessen Ansicht bei. Der Kelch, das Werk eines griechischen oder griechisch-syrischen Künstlers aus dem 1. Jh., schließt einen einfach gearbeiteten Becher ein, der wahrscheinlich vom letzten Abendmahle Christi herrührt; somit ist der äußere Kelch ein Reliquiar; unter dem oberen übergebogenen Rand sieht man einen Kranz von 57 Lotosblumen; darunter einen Weinstock, dessen weitverzweigte Reben 12 Medaillons bilden, in denen Christus (zweimal: jugendlich und in reiferem Alter) und 10 Apostel und Evangelisten dargestellt sind; auf der einen Seite Petrus, Paulus, Judas, Jakobus d. Ältere, Andreas, auf der anderen die 4 Evangelisten und Jakobus der Jüngere. Daß der Künstler ein Grieche war, ergibt sich unter anderem daraus, daß er Petrus zur Rechten Christi darstellt, während bei den Römern die würdigere Person den Platz zur Linken einnahm. Die Bilder der Apostel sind ohne Zweifel wirkliche Porträts; Petrus und Paulus haben die gleichen charakteristischen Züge wie auf den Bildern des Hypogaeum an dem *viale Manzoni*. Nach **Eisen** ist der Kelch zwischen 50—70 n. Chr. angefertigt worden, was auch **Prof. Cook** in *Cambridge* (Cambridge Review 5. Febr. 1924) und **Strzykowski** in *Wien* (Jahrbuch der asiat. Kunst 1924, 53) zugeben; wahrscheinlich wurde er um 360 durch **Julian** den Apostaten profaniert und daraufhin verborgen, bis er in unseren Tagen wieder aufgefunden wurde.

Emmanuel J. Karpathios, *Τὸ ἄγιον ποτήριον τῆς Ἀντιοχείας* (Θεολογία t. 2 [1924] 285—290) berichtet über das Werk **Eisens** und den Aufsatz von **Robert de Beauplan** in der „Illustration“ Juniheft 1924. Die Theorien **Eisens** sind nichts weniger als sicher, aber zwei Punkte stehen, wie **Beauplan** zugibt, außer Zweifel, 1. daß die Figuren von einem Künstler des 1. Jh. stammen, und 2. daß die beiden Zentralfiguren des Kelches Christus darstellen.

M. Conway, *The Antioch Chalice* (The Burlington Magazine 45 [1924] 106—110) lehnt **Eisens** Ansicht scharf ab. Der roh gearbeitete innere Becher mag ein späterer Ersatz für einen ursprünglich gläsernen Kelch gewesen sein. Solche gläserne Kelche aus dem 5. oder 6. Jh. befinden sich in Petersburg, Berlin u. anderswo. Die 10 zwischen Weinranken sitzenden Figuren mit Rollen in den Händen sind Apostel. Ähnliche Rollen haltende und sitzende Figuren aus dem 4. oder 5. Jh. sieht man bei **Garrucci**, *Vetri Ornati*, Tafel XVIII, 3. Die Blattwerkornamentik entwickelte sich während der Kaiserzeit im römischen Reiche zu hoher Vollkommenheit. Weinranken, die Figuren einschließen, schmücken viele byzant. Plutei und Sarkophage. Elfenbeinarbeiten und andere Skulpturen, die aus den Werkstätten Ägyptens, der Levante und Kleinasien stammen, bieten gute Analogien zum Kelch von Antiochien. Nach **Conway** ist dieser Kelch ein Werk des 6. Jh. (c. 550). Die Apostelfiguren zeigen den konventionellen Typus und sind keineswegs als Porträts anzusehen. **Eisens** Ansicht, daß der Kelch dem 1. Jh. angehöre, scheint auf eine geschäftliche Spekulation hinauszulaufen; dadurch soll der Wert desselben, der sich noch in den Händen von Antiquitätenhändlern befindet, erhöht werden.

Robert de Beauplan, *La plus ancienne image du Christ* (L'illustration 82 [1924] 550—553) hält wenigstens die Behauptung **Eisens**, daß der Kelch aus dem 1. Jh. stamme, für richtig. Christus sei auf demselben zweimal dargestellt, einmal als Knabe von 12—15 Jahren mit einer Gesetzesrolle, wie er etwa unter den Schriftgelehrten im Tempel saß, das zweitemal als erwachsener Mann, aber bartlos. Wir hätten demnach hier die älteste bildliche Darstellung Christi, die allem Anschein nach von einem Zeitgenossen des Heilandes herrührt.

R. M. in der *Revue d'histoire ecclés.* 27 (1925) 170—172 steht den Resultaten Dr. Eisens skeptisch gegenüber. Der Kelch gehörte jedenfalls der Kirche von Antiochien, die ihren Schatz entweder unter Julian dem Abtrünnigen oder während der Invasion Chosroes' I. (544) oder Chosroes' II. (614) verbarg. Der christliche Ursprung des Kelches steht außer Zweifel, aber die Weinranken im hellenistischen Stile verbunden mit Elementen der Basilikenmalerei scheinen eine frühere Datierung als das 4. oder höchstens 3. Jh. auszuschließen. Auch nach W. Fr. Volbach gehört der Kelch der 2. Hälfte des 4. Jh. an (siehe *Röm. Quartalschr.* 30 [1916—22] 106 f. und *Zeitschr. f. bild. Kunst N. F.* 32, 110—113). L. Bréhier, *L'art byzantin* (Paris 1924) 123 f. dagegen ist der Ansicht, daß der Kelch vor die Zeit Konstantins anzusetzen ist. —

Wenn Eisens Behauptung, daß vier der Relieffiguren die vier Evangelisten darstellen, richtig ist, dann kann die Arbeit unmöglich bereits in den J. 60—70 entstanden sein; Johannes hatte damals sein Evangelium noch gar nicht geschrieben, die synoptischen Evangelien existierten erst seit wenigen Jahren und hatten kaum weite Verbreitung gefunden. Der Kelch setzt eine Zeit voraus, in der die Apostel und speziell die Evangelisten bereits in der Kirche allgemeine Verehrung genossen.

H. H. [296/300]

M. Andrieu, *Les origines de l'iconographie médiévale* (*Rev. des sciences relig.* 4 [1924] 349—373) wendet sich gegen die von E. Mâle, *L'Art religieux du XII^e siècle en France. Étude sur les origines de l'iconographie du moyen âge* (Paris 1922) verfochtene These, daß der Orient die Heimat der ma. Ikonographie (durch Vermittlung der Miniaturen) sei; Gallien, Italien, bes. Rom boten vielmehr genug Vorbilder. Seit Jahrhunderten wirkte oriental. Kunst auf das Abendland; bes. oriental. Stoffe weitverbreitet (cf. *Lib. pontif.* des 9. Jh. passim), aber auch viele in Rom selbst gefertigt, wie aus den dargestellten Gegenständen hervorgeht; vgl. von liturg. Bildern z. B. *L. pontif.* II 10 Duchesne: *et aliam crysolabam, habentem historiam letaniae maioris*; jedoch beruhen auch diese auf oriental. Tradition. So entstand in Rom eine „iconographie composite“, die ihren röm. Charakter aber keineswegs verlor. A. weist an mehreren Beispielen nach, daß Rom, nicht der Orient nächstes Vorbild war (S. 365 Verhüllung der Hände in der röm. Liturgie; 366 Taufe durch Übergießen, nicht Eintauchen, im Abendlande sehr früh für die Erwachsenen eingeführt; cf. Walafrid Strabo, *De rebus eccles.* 26). [301]

E. Michon, *Miroirs et non custodes eucharistiques* (*Strena Buliciana, Commemnationes gratulatoriae Francisco Bulić... oblatae*, Zagrab 1924, p. 161—165). Die Scheiben aus Gips mit kleinen Glasplatten sind Spiegel und haben mit der christl. Archäologie nichts zu tun (nach „Byzantion“ 1924 S. 622). A. R. [302]

In Antiochia in Pisidien hat die University of Michigan Expedition unter Professor D. M. Robinson eine christliche Basilika entdeckt. Unter dem Schiff kam der Mosaikboden einer früheren Kirche aus dem 4. Jh. zum Vorschein. Die Größe des Gebäudes läßt auf eine bedeutende christl. Gemeinde schließen, die letztlich auf den Apostel Paulus zurückgehen wird. Vgl. D. M. Robinson, *A preliminary report on the excavations at Pisidian Antioch and at Sizma* (*American Journ. of Archaeol.* 28 [1924] 435—444); siehe auch *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement* 1925 S. 3. H. H. [303]

In Fréjus in der Provence wurde ein altchristliches Baptisterium aus dem 5. Jh. aufgedeckt; in der Mitte das große, achteckige, mit Marmor belegte Becken, von einer Ballustrade umgeben; auf deren 8 Ecken noch die Pfeiler, die die 8 Säulen des Ciboriums trugen; ein Sockel dieser Marmorsäulen noch vorhanden; Rotunde mit weißem Marmor belegt; Mosaikschmuck der 8 Nischen noch erhalten. [304]

Orientation der Kirchen nach dem Sonnenstand an dem Tage ihres Patrons. In den *Notes and Queries* war gefragt worden, ob und weshalb im MA viele Kirchen genau nach dem Sonnenaufgang am Tage des Kirchenheiligen orientiert wurden. R. S. B. sagt, gestützt auf Johnson, *Byways in British*

Archaeology (1912) 224 f., daß diese Regel keineswegs allgemein eingehalten wurde. Auch H. Askew schreibt, daß A. Hamilton Thompson, *The Ground Plan of the English Parish Church* (1913) und Sidney Heath, *Our Homeland Churches* in diesem Punkte skeptisch waren. Askew bemerkt, in Schottland sei es Sitte gewesen, einen Pfosten in die Erde zu stoßen und die Achse des Chors in der Linie des Schattens zu legen, den dieser Pfosten bei Sonnenaufgang warf. Bei dem Wiederaufbau der Kirche nach Jahrhunderten wandte man dieselbe Methode an, aber die Schattenlinie stimmte nun wegen der Änderung des Sonnenstandes nicht mehr mit der alten überein. Daraus erkläre sich die Abweichung der Chorachse von der Schiffsachse in manchen Kirchen, die man durch unbegründeten Symbolismus hatte erklären wollen (Notes and Queries 7. III. 1925 S. 178). — Die weiteren Mitteilungen (ebda 14. III. S. 196 f.) sind unerheblich. L. G. [305]

J. P. Kirsch, *Nuove scoperte di monumenti antichi cristiani nella Svizzera* (Riv. arch. crist. 1 [1924/25] 175 f.) berichtet über das Grab des hl. Mauritius; s. Jb. 3 Nr. 330. — *Sculture cristiane antiche (forse di un altare) a Ginevra* (ebda 178—180); s. Jb. 3 Nr. 329. Die Fragmente sind wahrscheinlich so zu einem Altar zusammenzusetzen, daß zwischen den Hirschen der Hügel stand mit den Paradieseströmen, darauf das Gemmenkreuz (mit den Schafen). Das Ganze war bemalt. [306]

E. Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres*. S. Jb. 4 Nr. 303. Von dem ausgezeichneten Werke sind 8 Lieferungen erschienen. [306 a]

W. Déonna, *Christos propylaïos ou „Christus hic est“* (Rev. Archéol. 5 S. 22 [1925] 66—74). Die epigraphische Formel: *Christus hic est* hat nicht, wie Le Blant meinte, eucharist. Bedeutung, sondern gehört zu den prophylaktischen Formeln, wie sie seit dem hohen Altertum auf den Türen der Wohnungen angebracht wurden. So schon S. Mercati in einem kurzen Bericht in den *Rendiconti della Pontif. Accad.* 1923, 175 f. Früher hat Weinreich, *De dis ignotis quaestiones selectae* (Arch. f. Religionswiss. 18 [1915] 8 ff.) den Gegenstand berührt. Die hauptsächlichsten θεοὶ προπύλαιοι waren Hermes, Herakles, Apollon, vor allem Herakles, deshalb findet sich häufig die Inschrift: Ὁ τοῦ Διὸς παῖς καλλίνικος Ἡρακλῆς | ἐνθάδε κατοικεῖ, μηδὲν εἰσὶτω κακόν. Diese Formel wurde christlich umgebildet: Ἰησοῦς Χριστὸς ἐνθάδε κατοικεῖ, μηδὲν εἰσὶτω κακόν. Statt Christus wird mitunter auch der Name eines besonders verehrten Heiligen gesetzt, namentlich auf Amuletten, z. B. auf einem Papyrus aus Oxyrhynchos (6. Jh.): Ὁ ἅγιος Φωκᾶς ὁδὲ ἐστίν. In den kirchl. Gebeten wird häufig die göttliche Gegenwart zum Schutz und zur Abwehr von Bösen angerufen. Die gleiche prophylaktische Bedeutung hatte im MA das Monogramm IHS.

H. H. [307]

M. Prinnet beschreibt in der Rev. Archéol. 5. S. 19 (1924) 238—240 eine kleine Pyxis aus Messing, die in Kapital- und Unzialschrift folgendes Distichon trägt: *Ecce salus mundi, uerbum Patris, hostia pura. Verus homo, deitas integra, uera caro*. Innen am Grunde der Pyxis ist eine rohe Darstellung des gekreuzigten Christus. Das Distichon findet sich mit leichten Varianten auch in zwei Hss. aus der 1. Hälfte des 13. Jh.

H. H. [308]

Biagio Pace, *L'arte bizantina in Sicilia* (Studi Bizantini, Napoli 1924, 231—239). Spricht unter anderem von den Wandgemälden eines Oratoriums in der Katakomben der hl. Lucia zu Syrakus, welches Orsi entdeckte und in den Atti della Pontificia Accad. Rom. di Archeol. (Roma 1920) beschrieb. Unter den dargestellten Personen sind die hl. Helena, Martianus (1. Bischof v. Syrakus), Cosmas und Damianos an den erhaltenen Inschriften erkennbar. An der Decke ist ein Kreuz zu sehen, ein Diskus enthält die jugendliche Figur der segnenden Jungfrau im Stile des goldenen Zeitalters der byzant. Kunst, ein anderer im Zentrum den Pantokrator mit Spitzbart, das Evangelium haltend mit der Inschrift: ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου, schließlich zwei Medaillons mit Engeln. Die Gemälde stammen aus der Zeit vor der arab. Eroberung (878).

H. H. [309]

Die Liturgie des Abendlandes vom 4.—15. Jahrhundert.

Von Anton L. Mayer.

I. Ausgaben, Handschriften, Bibliotheken.

A. Dold O. S. B. und A. Baumstark, *Das Palimpsestsakramentar im Codex Augiensis CXII, ein Meßbuch ältester Struktur aus dem Alpengebiet* (Texte und Arbeiten, hg. durch die Erzabtei Beuron I. Abt. Heft 12, 1925). Die Arbeit ist nach zwei Seiten hin lehrreich: einmal, weil sie zeigt, wie alle fortschreitende Gelehrtenarbeit auf früherer aufbaut, dann aber auch, wie sie selber schon wieder neue Wege der Erkenntnis weist, die ihre eigenen Ergebnisse weiterführen. Es erübrigt sich deshalb, die Untersuchung der beiden Verf. in ihrer Breite darzustellen. A. Baumstark wird, wie ich aus mündlicher Mitteilung weiß, bald schon seine neuen, die bisherigen Auffassungen in der Sakramentarforschung stark verändernden Erkenntnisse der Öffentlichkeit übergeben. Nur das Wesentliche sei kurz hervorgehoben. Bei dem Palimpsestsakramentar im Cod. Aug. CXII handelt es sich um die Arbeit zweier Hände der Schule von Reichenau, die nacheinander das Bruchstück eines Sakramentars — es reicht von der Weihnachtsvigil bis zum Tauford des Karsamstags — fertiggestellt haben. Nach Mone hat sich besonders K. Mohlberg O. S. B., *Un sacramentaire Gélasien de Reichenau* (Rev. d'hist. eccl. 11 [1910] 471 ff.), um die Entzifferung des Palimpsestes und die liturgiegeschichtliche Einordnung des Sakramentars bemüht. Trotzdem er auf das Lesen mit bloßem Auge angewiesen war, hat er die Angaben Mones ergänzen und weiterführen können. Während Mone an eine Kompilation von gallikanischen, gregorianischen und gelasianischen Gebeten dachte, erkannte er, daß es sich sicher nicht um gallikanische Texte handeln könne. Die Handschrift wurde eingehend von ihm beschrieben, der erste Teil als ein gelasianisches Sakramentar des 8. Jh. in sorgfältiger Analyse und Vergleichung bestimmt. Im zweiten Teil nahm er eine Zweiteilung von Quellen an. Eine neue Art von Sakramentar bot sich ihm dar, das er als eine Fusion von gelasianischem und gregorianischem Sakramentar bezeichnete. Aber damit waren nicht alle Fragen gelöst: „aussi préférons-nous suspendre notre jugement et ne pas résoudre le problème.“ Die Lösung haben nun D. und B. versucht. Während sich D. mehr auf die paläographische und textvergleichende Arbeit beschränkte, untersuchte B. das Palimpsestsakramentar auf seine liturgiegeschichtliche Stellung hin. Die Eigenart des Sakr., das sich als Ganzes in die Gruppe bisher bekannter Sakramentare des 8. Jh. nicht einordnen ließ, veranlaßte B., in einer knappen, aber alles Wesentliche scharf erhellenden Darstellung auf die Geschichte der Sakramentare einzugehen. Diese Untersuchung behält ihren Wert, auch wenn einzelne Folgerungen neuer Erkenntnis weichen müssen. Das scheint nach eigener Behauptung B.s vor allem für die Bewertung des sog. Gelasianum saec. VIII und den Einfluß des Gregorianum vor Hadrian eintreten zu müssen. Sie wird auch die Wertung unseres Palimpsestsakramentars beeinflussen. B. glaubte in ihr drei Schichten unterscheiden zu müssen, die in dieser Folge einander abgelöst hätten: eine merovingisch-römische, eine gregorianische und eine gelasio-gregorianische. Unter der Voraussetzung, daß das Sakramentar die kultische Entwicklung einer alpinen Lokalkirche aufzeige, suchte er, und mit ihm D., das liturgische Gut der verschiedenen Schichten zu ermitteln. Die Karwoche weist das älteste Gut auf. Es ist „eine in allen Liturgieformen des Ostens und Westens immer wieder zu machende Beobachtung, daß in dieser heiligsten Woche des Jahres Ältestes am treuesten festgehalten wird“. Nach B. ist dann dieser Textbestand durch einen gregorianischen alteriert und endlich durch einen „gelasio-gregorianischen“ in breiter Flucht ersetzt worden. B. kam zu seiner Analyse durch die Annahme, daß das Sakramentar tatsächlich für den kultischen Gebrauch einer Gemeinde bestimmt war, deren liturgische Entwicklung es wiedergebe. Ob sich diese These halten läßt, oder ob wir es nicht doch mit der Kompilation eines Schreibers aus zwei oder drei verschiedenen Quellen

zu tun haben, wie früher angenommen wurde, muß angesichts des Zustandes des Sakramentars, dessen zweite Hand nach Mitteilung meines Mitbruders K. Mohlberg überaus flüchtig schreibt, dahingestellt bleiben. Sicher aber ist, daß der zweite Schreiber, direkt oder indirekt, den Brauch einer Gemeinde berücksichtigt, deren Eigentümlichkeit vor allem an dem merkwürdigen „Dreitagesystem“ der Fastenzeit erkennbar ist, über das ich Jb. 3 S. 102 ff. gehandelt habe und D. und B. in vorliegender Abhandlung handeln. Darin und noch in anderer Hinsicht bleibt dieses Sakramentar merkwürdig, auch wenn es im Gesamt der Sakramentarforschung nicht die Bedeutung hat, die man ihm zuzuerkennen geneigt war, und deren Feststellung die beiden Verf. ihre dankenswerte, mühevollen Arbeit geschenkt haben.

Thomas Michels O. S. B. [310]

V. Leroquais, *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France* (Paris 1924). 3 Bde. Der Sichtung des Sakramentarmaterials in den Bibliotheken, die Ebner für Italien durchgeführt und für Deutschland ins Auge gefaßt hatte, hat sich Leroquais für Frankreich in dankenswerter Weise unterzogen. Er behandelt Hs. für Hs. in etwa in der Altersfolge. Dem Kanon ist eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet, so daß sich dessen Veränderungen — freilich nicht wesentlicher Art — durch 8 Jh. leicht verfolgen lassen. Sonst aber gibt L. keine Formeltexte, sondern begnügt sich damit, die Titel der Messen etc. aneinanderzureihen. Die Art, wie er es tut, läßt das Lokalkalendar wirksam heraustreten. Das Vorkommen von Präfationen ist — vielfach mit der Zahl — angedeutet. Zu jeder Hs. ist die einschlägige Literatur verzeichnet. Indices bringen die Hss. nach Bibliothek und Heimat geordnet. Aus der Einleitung möchte ich die treffende Beobachtung über den Wandel in der Auffassung unterstreichen, der sich in der Buchillumination kundgibt und in der Kreuzdarstellung besonders gut sichtbar wird. Es ist die Entwicklung von antiker zu mittelalterlicher Auffassung, vom Objektiven zum Subjektiven, vom liturgischen Christustyp des lebendigen Herrn, Siegers, Königs am glorreichen Kreuz zum Typ des Leidensmannes am Pfahl der Schande. Ja selbst das Kanonbild von Christi Himmelsglorie vernatürlicht mehr und mehr und verschwindet zuletzt ganz. Der Vater nimmt schließlich dessen Stelle ein. Christus kennt man fortan nur mehr als den Mann der Schmerzen. So läßt der Tafelband ahnen, was die anderen 3 Bde kaum enthüllen, da die Formeln und Formulare im großen und ganzen unverändert durch die Jahrhunderte überliefert werden: wie weit sich die Frömmigkeit des Volkes von den Mysterien weggewandt hat, um der Peripherie zuzustreben.

Odilo Heiming O. S. B. [311]

Zur Charakterisierung und Würdigung dieses umfassenden und verdienstvollen Editionswerkes können wir auf den gut informierenden und zusammenfassenden, hie und da auch eine leise Kritik in sich bergenden Artikel von A. Wilmart, *Les anciens missels de la France* (La Vie et les Arts lit. 11 [1925] 439—451) verweisen, nachdem L. selbst in der gleichen Zschr. 11, 202 ff. der Ausgabe als Begleiter einen Aufsatz „Zur Geschichte des Meßbuchs“ mitgegeben hatte (s. oben Nr. 97). L. unterscheidet bei den zahlreichen von ihm herangezogenen und hg. Meßformularen 2 Hauptgruppen: 1. Sakramentarien, 2. Missalien im engeren Sinn. Als Übergangszeit von der einen zur andern Form bestimmt er das 10./11. Jh. (W. bringt zu dieser Tatsache sehr interessante Parallelen und Notizen)¹. Auf 3 Seiten zeigt dann L. die Entwicklung der röm. und lat. Liturgien vom Hochmittelalter (*missale plenum*) bis 1570. W. stellt zu dieser Entwicklungsgeschichte a. a. O. S. 446 die tatsächlichen Influenzverhältnisse zwischen Gelasianum und Gregorianum fest; nach ihm hatte Karl d. Gr. schon kein reines Gelasianum, sondern bereits eine Mischform zwischen Gelasianum und Gregorianum zu verdrängen. Auch über die noch sehr unerforschten Fragen der gallikanischen Liturgien wird gesprochen. Das 2. Kap. von Ls. einleitenden Ausführungen heißt: *L'identification des manuscrits*. L. hat über 900 Hss.

¹ Vgl. auch G. Morin in dem Jb. 2 Nr. 182 verzeichneten Aufsatz.

geprüft und ihre Herkunft und Zugehörigkeit sichergestellt. Er ist dabei nach ganz bestimmten Gesichtspunkten und Kriterien vorgegangen, die in rationeller Verwendung 'suffisant presque toujours à donner la certitude' (S. XXIV). Es sind folgende: Das Kalendarium, nekrologische Notizen, ein Titelvermerk mit dem Namen des Gebrauchsortes, die Rubriken von Mariä Lichtmeß, Aschermittwoch und der Palmsonntagsprozession, der Passionsgesang, das Mandatum am Gründonnerstag, die in den Karfreitagsfürbitten vorkommenden Eigennamen (Papst, Kaiser, Bischof), ebenso die Namen im *Exultet* vom Karsamstag, die Namen der Patrone in der Karsamstagslitanei, Einzelheiten im *Ordo missae* (Opferungs- und Kommuniongebete zeigen lokale Differenzierungen), die Kanonbitten im *Te igitur*, *Memento*, *Communicantes*, *Nobis quoque*, *Libera nos*, *Hanc igitur* (L. erwähnt z. B. den Zusatz *a subitanea morte* in den Missalien von S. Maur-des-Fossés seit s. XIII), *Memento pro defunctis* (in den Missalien oft mit Bischofslisten und Diptychen versehen) und *pro vivis*, ferner die Verschiedenheiten bei den Rogationen, bei den Alleluja-Versikeln an den 24 Sonntagen nach Pfingsten, verschieden von Kirche zu Kirche, aber in jeder sich gleich bleibend von s. X.—s. XVI. mit Ausnahme der bretonischen Kirchen, das *Proprium sanctorum* (L. unterscheidet universale, landschaftliche und lokale Heilige), die *Votivmessen*, der *Ordo ad visitandum* (letzte Ölung). — Es muß noch bemerkt werden, daß L. bei seinem groß angelegten Werke nur diejenigen Hss. aufnahm, die in französischen öffentlichen Bibliotheken und Archiven liegen. Auf diese Weise sind manche Hss. aufgenommen, die nicht französischen Ursprungs sind (W. gibt S. 440 A. 1 eine kleine Liste davon); anderseits ruhen zahlreiche Mss. französischer Herkunft in ausländischen Bibliotheken oder französischen und nichtfranz. Privatsammlungen. Der Aufsatz von W. wird fortgesetzt. [312]

P. Lindberg, *Die schwedischen Missalien des Mittelalters* (Uppsala 1923). Mit 3 Tafeln und Notenbeilagen. Man sieht dem neuen Buche zur Erforschung der Geschichte der Liturgie in Schweden gerne nach, daß es da und dort, vor allem in der Darstellung der *Entstehung und Entwicklung des Missale Romanum* (S. 10—20) und der *Bedeutung der ältesten Sakramentarien für die Missaltradition im Mittelalter* (S. 21—26), bei der *Gruppierung des liturgischen Stoffes* (S. 64—84) Lücken und Schwächen hat. Vieles konnte der Schwede nicht wissen und nur schwer erreichen. Dafür hat er uns in dankenswerter Weise manche Hs. und manchen Frühdruck alter schwedischer Liturgie gesammelt (S. X—XI und 27—63), und wertvolle Überblicke über verschiedene nordische Kalendarien (S. 150 ff.) untereinander und mit Festverzeichnissen des Dominikanermissale (S. 231 ff.) geschenkt. Die Suche nach Kalenderschichten: englische, „nordwest-deutsche“ (Hamburg, Bremen) für die älteste Zeit (12. Jh.), französische für die spätere hat er gut begonnen. Es bleibt weiterer Untersuchung vorbehalten, den Einfluß der Universitätsbewegung seit Mitte des 13. Jh., der Franziskaner und vor allem der Dominikaner aufzudecken und die Geschichte der Liturgie in Schweden zu zeichnen. Kunibert Mohlberg O. S. B. [313]

Codicum Casinensium Manuscriptorum Catalogus Vol. I Pars II (Montis Casini 1923). Der sorgfältig gearbeitete Katalog enthält auch liturg. Bücher: cod. 101 HH ist ein Lectionarius aus dem 11. Jh. mit Lektionen aus der Schrift und *sermones Patrum* für die Muttergottesfeste (Annuntiatio, Assumptio, Nativitas) und verschiedene Heiligenfeste; cod. 110 GG Lectionarius 11. Jh.: Schriftlesungen, *sermones* und *homiliae* vom 1. Adventsonntag bis zur Pfingstoktav mit vielen Heiligenleben, die an ihren Festen zu lesen sind. Die codices 99 H, 100 HH, 102 H, 103 HH, 104 GG, 105 GG, 106 HH, 108 GG, 109 GG, 111 GG, 113 GG, 114 HH, 116 GG in eleganter beneventanischer Schrift, sämtlich dem 11. Jh. angehörend, enthalten *sermones et homilias diversorum Patrum* zu den Festen des Herrn und der Heiligen, ebenso cod. 115 HH aus dem 12.—13. Jh.: *sermones et homiliae de tempore et pro diversis anni festivitatibus*; Cod. 117 GG in karoling. Schrift aus dem 11.—12. Jh. ist wieder ein reichhaltiger Lectionarius, Cod. 127 M ein zur Zeit des Abtes Desiderius (1058—1087) geschriebenes Missale Monasticum mit Kalendarium (dieses im Florilegium

Casin. III 131—34 veröffentlicht). Den *Missae votivae* ist eingeschaltet eine *Oratio pro exercitu christiano*. Desgleichen ist 128 NN ein Missale Monasticum aus dem 14. Jh. in gotischer Schrift; auf die *missae pro defunctis et votivae* folgen *Sequentiae diversae*. Diese beiden Missalien sind in der Bibliotheca Casinensis III 166—176 eingehend beschrieben. H. H. [314]

Toivo Haapanen, *Verzeichnis der mittelalterlichen Handschriftenfragmente in der Universitätsbibliothek zu Helsingfors. II. Gradualia Lectionaria Missae* (Helsingin Yliopiston Kirjaston Julkaisuja [Helsingfors universitetsbiblioteks skrifter VII; Helsingfors 1925]). Während der 1. Bd (vgl. Jb. 3 Nr. 234) die Fragmente von Missalien zusammenfaßte, versucht dieser 2. nach den gleichen wissenschaftlichen Prinzipien und mit dem gleichen schönen Erfolge die Gradualien (Antiphonarien) und einige wenige Lektionarien (Epistolarien, Evangeliiarien) zusammenzustellen und auf ihre Provenienz zu bestimmen, die sich durch eine eingehende Prüfung der zahlreichen infolge der Bindearbeit der Vögte zerstreuten Einzelblätter noch eruieren lassen. Die Gradualegruppe umfaßt 672 Bll., die sich auf 129 verschiedene Bücherreste verteilen. Von diesen erweisen sich 13 für die Diözese Åbo geschrieben, weitaus die meisten sind finnischer Herkunft (jedoch Nr. 10 S. 7 „vermutlich französischer Herkunft“ und Nr. 16 S. 10 vielleicht dänisch-norddeutscher Herkunft; in 4 Fällen schwedische Provenienz). Das größte Fragment (Nr. 44 S. 24) umfaßt 48 Bll. (s. XIV/XV), ein Graduale der Diözese Åbo, das auch noch dadurch interessant sein mag, daß es Stücke des Ordinarium missae mit nachgetragener finnischer Übersetzung enthält. An Lektionarien sind nur 54 Bll. vorhanden, die sich auf 4 Epistolar- und 3 Evangelienfragmente verteilen. Hinsichtlich der Notenschrift gilt das gleiche wie bei den Missalien: meist quadratische Choralschrift, nur 4 Fragmente mit gotischer Notation. — An liturgischen Einzelheiten wäre auch dieser Band überreich; allein schon die Fragen der liturg. Heiligenverehrung namentlich in den nordischen Diözesen könnten durch eine Ausnützung des hier gebotenen Materials wesentlich gefördert werden. Uns ist es hier nicht gestattet, alle die Einzelmöglichkeiten aufzuzählen. Interessant ist z. B., daß in einigen Hss. im Text der Gesangsteile Änderungen eingetreten sind, die deutlich das Gepräge der Ideen der Reformation tragen, so z. B. Nr. 51 (S. 30), wo ursprünglich in der Sequenz '*Congaudent*' stand: *in celis ista virgo colitur*; daraus wurde i. c. *Jhesus Christus col.* S. 56 Nr. 98: Die Feste des hl. Eskil und der hl. Birgitta weisen auf die Diözese Linköping, während andere Punkte nicht mit dieser Tradition übereinstimmen. S. 57 Nr. 99: ... *ue benedicta maria... mater et filia flos* etc. (Teile irgendeiner [?] Marienmesse). S. 80 Lekt. Nr. 7: Auf den Franziskanerorden weist die hier auftretende Lectio auf den Tag Ludovici ep. et conf. hin (s. XV). — Umfangreiche und genaue Register erleichtern auch bei diesem Bande, wie schon beim 1., die wissenschaftliche Benutzung auch zu liturgiegeschichtlichen Arbeiten. [315]

P. Lehmann, *Lateinische Paläographie bis zum Siege der karolingischen Minuskel* (Einkl. i. d. Altertumsw. hg. v. A. Gercke-E. Norden I, 10 S. 38—68. Leipzig 1925). Dieser praktische und klare Überblick, der sich (S. 39) auf die Grundzüge der Geschichte antiker lateinischer Buchschrift und auf die Anfänge mittelalterlicher Schriftentwicklung, die für das Verständnis der weiteren Schriftentfaltung und des Ganges der Überlieferung besonders wichtig sind, beschränkt, war bei dem gerade in den letzten Jahrzehnten erfolgten Ausbau der pal. Wissenschaft eine unbedingte Notwendigkeit und muß als knappe, aber mustergültige organische Zusammensetzung des trotz der Lindsayschen *Palaeographia Latina* so vielfach zerstreuten Materials neben den früheren Werken (die S. 39 f. zusammengestellt werden, viel vollständiger als etwa bei W. Bauer, *Einführung in das Studium der Geschichte* [Tübingen 1921] S. 173) auch von allen denen gekannt und benutzt werden, die sich mit liturgischen Quellschriften befassen. Gerade z. B. die neuen Arbeiten über das Bobbio-Missale (u. Nr. 339; Lehmann S. 59) geben einen bedeutsamen Fingerzeig dafür. Auch sonst werden naturgemäß liturgische Hss. in großer Zahl erwähnt

(z. B. S. 66 das Sakramentar von Gellone Paris. lat. 12 048, das um 750 zu Rebaix in der Diözese Meaux entstanden ist). Dieser neue Grundriß der lat. Pal. hat das besondere Verdienst, daß er die Geschichte der vorkarolingischen Minuskel besonders herauszuarbeiten versucht, dann aber auch die Entstehung der karolingischen Minuskel selbst, wo sich L. besonders mit A. Hessel, *Zur Entstehung der karol. Min.* (Arch. f. Urk. 8 [1923] 201 ff.) auseinandersetzt (vgl. jetzt auch H. Steinacker, *Zum Liber diurnus und zur Frage nach dem Ursprung der Frühminuskel* [Misc. Franc. Ehrle IV, 105—176]) und vor allem den sog. Maudramnustyp nicht als Mutterschrift der kar. Min., sondern als vollständig entwickelte karol. Min. ansieht. Von besonderer Wichtigkeit ist die Betonung der unz. und halbunz. Einflüsse auf die kar. Min. (über die absichtlich herbeigeführte Renaissance der Unziale vgl. S. 46 u. bes. B. Bretholz, *Lat. Pal.* 2 [1912] S. 80); sie hängen entschieden mit den liturgischen Reformbestrebungen im karolingischen Reich zusammen. Zur westgotisch-spanischen Schrift vgl. jetzt auch E. A. Lowe (Nr. 318) und Z. Villada (Nr. 317). [316]

Z. G. Villada S. J., *Paleografía española precedida de una introducción sobre la Paleografía Latina*. I. Texto. II. Album (Madrid 1923). Dieses sehr instruktive kleine Werk, das auch sehr gute, wenn auch nicht immer originelle Schriftafeln mitgibt, verschafft uns einen Überblick über die auf der Pyrenäenhalbinsel gepflegten Schriftarten von der Römerzeit bis zum Ausgang des Mittelalters. Sehr wichtig ist S. 93—126 eine Lista de los codices visigodos hoy existentes (222 Nummern). Sie enthält naturgemäß auch liturg. Schriften. So: 63 = Brit. Mus. Add. Ms. 30 845 s. X von Silos = mozar. Offizium und Messen, ebenso 64; 65 = Add. 30 847 = mozar. Brevier; 66 = Add. 30 848 = römisch-monastisches Brevier (ebenso 67); 69 = Add. 30 852 s. IX e von Silos = mozar. Orationale; 83 = Bibl. Acad. Emil. 22 v. J. 1073 = Liber comitis (mozar. Lektionar), geschrieben von Abt Petrus (vgl. Nr. 172); 89 = Bibl. Acad. Emil. 30 s. X = mozar. Antiphonar mit Neumen; 118/9 = Bibl. Nac. Vit. 4, 14 (Tolet. 35, 14 und Hh. 7) s. XI (geschr. in karolingisch-westgotischer Schriftmischung) = Missale von Sahagun; 180 = Bibl. Vat. Reg. 267 = Sacramentarium Gelasianum in Unziale mit westgot. Randnoten s. IX; 186 = Liber ordinum, geschrieben vom Abt Bartholomäus von San Prudencio 1052; 187 = mozar. Lektionar von 1059; 210 = mozar. Liber comicus s. IX. — Faks. 76 (Taf. LI) s. XIII in gotischer Schrift (ein theolog. Werk „Planeta“, verfaßt 1218 von einem Kleriker Diego de Campos, Kanzler Ferdinands III. d. Heiligen, vgl. Text S. 286) beginnt: *In nomine ihesu christi. Incipit planeta. Liber primus*. Dann in Zierkapitalis: *Christus vincit. Christus regnat. Christus imperat* 1. [317]

E. A. Lowe, *A hand-list of half-uncial manuscripts* (Miscellanea Franc. Ehrle IV [Roma 1924] 34—61). Angeregt durch L. Traubes Verzeichnis der Kapital- und Unzialhss. und gestützt vor allem auf Chatelain, Traube (*Nomina sacra*), Lindsay, Liebaert stellt L. eine Liste („provisional and incomplete“) der in der Halbunziale geschriebenen Codd. auf, einer Schrift, die ja in der nämlichen Zeit, ja oft am nämlichen Platz geschrieben wurde wie die Unziale (in der Regel nennt L. die Schrift halbunzial, wenn sie wenigstens 4 nichtunziale Elemente hat, z. B. b, d, m, r). Es sind merkwürdig wenig liturgische Bücher, die L. in seine Liste aufnehmen kann; aber das ist eine durchaus begründbare Erscheinung 2. Wir können herausheben: 103 = Vat. 5359 Palimps. s. VII/VIII: *Psalmi et liturgica* (unter den *Leges Langob.*); 118 = St. Gallen 908 Palimps. s. VII/VIII: *Liturgica*; 121 = St. Petersburg F. v. II 2 (v. Corbie) s. VII/VIII: *Regula S. Basilii*; 122 = St. Petersburg. F. v. I 5 (v. Corbie) s. VIII: *Psalterium tripartitum*. [318]

¹ Vgl. u. zu Nr. 353.

² Sie tritt übrigens auch zutage in der Liste des gleichen E. A. Lowe, *Codices Lugdunenses antiquissimi. Le scriptorium de Lyon, la plus ancienne école calligraphique de France* (Doc. paléogr. typogr. iconogr. 3/4), Lyon 1924.

E. Carusi e V. de Bartholomaeis, *Monumenti paleografici degli Abruzzi* (T. I fasc. 1) (Roma 1924). Taf. 10—16: Missale plenum Vat. lat. 4770 s. X/XI. — Taf. 19/20: Vat. lat. 10 646 s. XI—XV Frammenti di codici. Taf. 19: Messe für fer. II nach Pfingsten mit Komm. der Hll. Justus und Clemens; 20: officia für fer. VI und sabb. nach Pent. Taf. 21: Vat. 7818 s. XII Pontificale Romanorum; die aus fol. 70^v/71^r entnommene Stelle ist aus dem Meßkanon und beginnt: *Agne, Cecilia, Anastasia, Scolastica, Eugenia et cum omnibus...* Im *Libera nos qs.* folgende Stelle: ... *apostolis tuis Petro, Paulo, Andrea atque Thoma. nec non et beato iustino confessore tuo atque felice cum omnibus sanctis tuis.* Taf. 28—30: Vat. lat. 10 942 s. XIV: Usuardi Martyrologium mit Obituarium. [319]

A. W. Byvanck-G. J. Hoogewerff, *La miniature hollandaise dans les manuscrits des 14^e, 15^e et 16^e siècles.* 2 Voll. (La Haye 1922/3). Dieses Prachtwerk bringt auch Miniaturen aus einigen liturg. Büchern. So Bl. 3 Horarium (Amsterdam) 1400; Bl. 4 Missale (in Weimar) 1415; 11/2 Pontificale ecclesiae B. Mariae Trajectensis (Utrecht) 1450? (vgl. 31/2, 130); 15/6 Horarium ad usum Angliae (Oxford); 40 Graduale (Maastricht) 1500; 148 Lectionarium in diebus festis (Kopenhagen) 1450; 152 Missaal van de Kerk te Sloterdijk (Kopenhagen) 1480; 188/9 Missale von Utrecht 1450; 215 Missale von Zwolle (Utrecht); 226 Evangelistarium von Utrecht (jetzt im Haag) 1435; 237 Graduale Romanum im Kloster der Kreuzherrn zu Cuyck, geschrieben von Johannes van Deventer 1500 und 1512. [320]

W. Weinberger, *Handschriften von Vivarium* (Miscellanea Franc. Ehrle IV [Roma 1924] 75—88). Bei der Zusammenstellung der Anhaltspunkte, die zu einer Identifizierung der ehemaligen Hss. im Kloster Cassiodors führen können, werden auch einige Bücher zu liturg. Gebrauche erwähnt. [321]

P. Lehmann, *Quot et quorum libri fuerint in libraria Fuldensi* (Bok-och Bibliotekshistoriska Studier tillägnade Isak Collijn. Uppsala 1925. S. 47—57). Unter diesem lat. Titel steht im Cod. Vat. Pal. lat. 1877 fol. 35—43 ein Fuldaer Bücherverzeichnis mitten zwischen Lorscheer Listen. L. gibt den schon von G. Becker publizierten Katalog neu heraus. Besonders wichtig ist die von verschiedenen Händen z. T. in angelsächsisch-fuldischer, z. T. in kontinentaler Minuskel geschriebene erste Seite des Katalogs (mit Tafel), die auch verschiedene liturgische Bücher aufzählt (z. B. *misale, missales, antipharium, regulam S. Benedicti*, auch *antiphonarium*). Die hier verzeichneten Bücher stammen aus der *cella paugulfi* = Wolfsmünster bei Hammelburg; eine spätere Notiz zeigt nach Auhausen an der Altmühl. [Der Deutung *abstulit abbas inde* = Abt von Inda bei Aachen kann ich mich deshalb nicht anschließen, weil der hl. Genetiv des Klostersnamens bei abbas eine sehr vereinzelte Ausnahme wäre.] [322]

L. Helmling O. S. B., *Zwei alte Bücherverzeichnisse im Stifte Altenburg (N.-Oe.)* (Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Benediktinerordens u. s. Zweige 42 [1924] 233—240). Veröffentlicht zwei um 1200 geschriebene, in den Altenburger Codd. 184 u. 205 enthaltene Bücherverzeichnisse, von denen namentlich das erstere eine Reihe liturgischer Bücher aufzählt (als letztes z. B. ein *Babtisterium*). [323]

G. Borghesio, *Inventarii e notizie della biblioteca capitolare d' Ivrea nel secolo XV* (Miscellanea Franc. Ehrle IV [Roma 1924] 423—454). Nachdem schon C. Contessa ein Inventar der Kapitelsbibliothek von Ivrea aus dem J. 1427 veröffentlicht hatte, gibt B. jetzt ein zweites aus dem J. 1439, ein drittes von 1494 und ein kurzes Verzeichnis von Chorbüchern aus dem J. 1537 heraus. Liturg. Bücher kommen in Menge vor. So im Inv. von 1439 (= Arch. cap. Ms. 11 n. 379 a), das gleich mit der Aufzählung einer Reihe von Missalien beginnt; es folgen Gradualien, Antiphonarien. Unter Nr. 29 z. B. heißt es: *liber pillosus, ubi est in principio sancti Thome Catuariensis <officium> et circa finem lamentaciones Yeremie prophete.* Nr. 39—41: *Libri tres processionum notati.* Nr. 43/4: *duo parvi libri invitatoriorum notati.* 45: *liber ... benedictionum baptizandi et oleandi.* 46: *liber qui appellatur*

ordo. 91: *liber pulcer ubi continentur benedictiones episcopales per totum annum*. 92: *Qualiter episcopus se ad missam preparare debeat*. 101: *Item unus liber pulcer copertus panno serico veteri in quo continentur ordo ad benedicendum regem, consecrandum episcopum et multa alia delectabilia, qui intrinsecus ymaginibus est depictus*. 114: *Officium sancti Theguli*. 153: *Officium sancti Antonii (?)*. 154: ... *parvus liber quaternetus de pergamento, ubi sunt notate orationes, que dicuntur in die veneris sancta et lamentaciones Yheremie prophete et passio etc.* Manche von diesen Büchern kehren im Katalog C von 1494 (= Arch. cap. Nr. 84) wieder. Auch hier beginnt die Liste mit Missalien. Unter Nr. 5 heißt es z. B.: *Item alius magnus liber in carta (?) cum grossis litteris in quo continentur orationes comuniones et postcomuniones missalis cum aliquibus prefationibus in eius principio et canone post prefationes cum capitulis in fine per totum annum*. Ist das nicht ein Sakramentar? Eine Identifizierung mit A 3 ist m. E. ausgeschlossen. Nr. 6: ... *missale ... ad usum Romanum (7 secundum morem Romane curie, auch 9)*. 13: *Graduale ... in cuius principio est 'Sanctus' in tribus primis cartis notatum et post officium de Sacratissimo corpore Christi, quod ita incipit 'libavit'*. Hier stehen dann auch zahlreiche Antiphonare. 54: *parvus liber ... in quo continentur sequentie sic incipiens 'Christi hodie pangeamus omnes viva voce' et in eius fine est notatum 'Kyrieleyson' ac 'Gloria in excelsis'*. 55 (57, 58): *Processionarium*. — Ein unnummeriertes Bändchen enthält das Choralbücherverzeichnis von 1537. [324]

P. Lehmann, *Büchertliebe und Bücherpflege bei den Karthäusern* (ebda 364—389). S. 365: Die spätmittelalterliche Bibelexegese, die asketische und mystische Literatur ist bei den Karthäusern in überreicher Fülle vorhanden. S. 368 wird erwähnt die Redaktion der ältesten Karthäuser-Consuetudines durch Guizo, den 5. Prior der großen Karthause († 1137). S. 370: Anweisung über Tischlesung und ihre Ausführung (Hinweis auf Hrotsvit, die die erste Serie ihrer Verslegenden mit einem Tischsegen beschließt). Die Verschiedenheit der Fassungen der Heiligenviten hängt z. T. mit den Gewohnheiten des Vorlesens an der Tafel zusammen. S. 370: Auszug aus den Stat. ant. von 1259 über die Emendation heiliger liturgischer Bücher (*cum quibus divina celebrantur officia*). [325]

A. Mercati, *Biblioteca e arredi di capella di Gregorio XII.* (ebda V 128—165). M. veröffentlicht aus Indice 5 des Vatikanischen Archivs 6 Verzeichnisse: I. Die Bücher, die *papa habuit ante papatum ipsius*; II. die während des Papalats erworbene Bücher; III. ein Paramentenverzeichnis; IV. ein *Inventarium omnium rerum capelle minoris domini nostri pape que sunt apud Ditwinum campanarium domini nostri pape in custodia*; V. Küchengeräte; VI. *Inventarium credentiae*. Aus I. ist zu nennen: Nr. 61 = Missale. In secundo folio *transibunt verba autem mea*; 68 = Psalterium glosatum; 106 = Liber cerimonialium; 132 = Pontificale cum armis Innocentii; 133—139 u. 141—143 = Libri missarum mit verschiedenen Fest- und Sonntagsmessen; 140 = Liber propheciarum cum orationibus; 144 = Officium visitacionis; 145, 181 = Pontificale; 146 = Liber de officio apparitionis Christi; 169 = Missale pulchrum; 171 = Breviarium magnum; 175 = Pars breuiarii cum armis Urbani VI.; 177 = Liber de ordine dicendorum in missa priuata et cerimonialium cum armis pape Gregorii XI. Aus II: Nr. 32 = Pontificale (de spoliis episcopi Aritatensis); 37 = Psalterium b. Jeronimi. [326]

G. Mercati, *Codici del Convento di S. Francesco in Assisi* (ebda IV 83—127). S. 107: In Poppi ein 'Rationale divinatorum officiorum' und S. 108 'Orationes et evangelia capellanie pp. O.' s. XIII. (Vgl. M. Andrieu u. Nr. 346). S. 117: Im Vatikan (S. 197 s. XIII) 'Lectionarium Breviarium antiquissimum'. [327]

F. Landmann, *Predigten und Predigtwerke in den Händen der Wiener Weltgeistlichkeit des XV. Jahrhunderts* (Abh. a. d. Geb. d. mittl. u. neueren Gesch. u. ihrer Hilfswiss. Festg. f. Hch. F i n k e. [Münster i. W. 1925] 288—307). Die Arbeit, die sich fast ganz darauf beschränkt, das Werk Th. Gottliebs, *Mittelalterliche*

*Bibliothekskataloge Österreichs I*¹ unter dem im Titel angeführten Gesichtspunkt durchzunehmen, erwähnt auch einige liturgische Bücher: *mettenpuech*, *messpuech*, *libellus matutinalis*, *Sommer- und Winterteil* u. a. [328]

R. d' Alós, *Documenti per la storia della Biblioteca d' Alfonso il magnanimo* (Miscellanea Franc. Ehrle IV [Roma 1924] 390—422). In einer Hs. des kgl. Hausarchivs zu Barcelona 1417 werden auch einige liturg. Bücher erwähnt. S. 413 A. 1 wird aus einem königlichen Brief von Saragossa 1425 erwähnt la biblia, lo missal, breviari e altres bons libres scrits en romanç. S. 415 ist die Rede von einem Offizium der königl. Kapelle, das die Königin Margareta bei sich getragen hatte. (Vgl. auch den Index S. 420 ff.) [329]

P. Guidi, *Pietro Demetrio Guazzelli da Lucca, il primo custode della biblioteca Vaticana (1481—1511) e l'inventario dei suoi libri* (ebda 192—218). S. 204: Die Feier des *Natale urbis Romae* im christlichen Rom. — Das Bücherverzeichnis enthält nur wenige liturgische Werke. 96 = *De preparassione Misse* (in lettere grosse); 98 = *Rassionale divinorum officiorum*. [330]

P. Volk O. S. B., *Baron Hüpsch und der Verkauf der Lütticher St. Jakobsbibliothek 1788* (Ztrbl. f. Bibl.-W. 42 [1925] 201—217). Der Katalog von 1788 enthält auch mehrere liturg. Hss. (Psalterium glossatum, Hymnen mit Erklärungen u. a.). [331]

Catalogus codicum hagiographicorum Latinorum bibliothecae universitatis Bononiensis (Anal. Boll. 42 [1924] 320—370). Von den meisten der hier verzeichneten Vitae und Passiones müssen wir annehmen, daß sie in mittelbarem Zusammenhang mit der Liturgie der Heiligenverehrung standen (Martyrologium, Offizium). Unmittelbare liturg. Beziehungen finden wir z. B. S. 332 Cod. 1071: Hymnus in fest. S. Marcelli inc: *Caelites sacrum tribuente Christo* und S. 354 Cod. 2134 In fest. S. Francisci confessoris *Legenda in usum chori* (hg. v. P. Eduardus Alenconiensis 1906). [332]

A. Schmidt, *Die Miniaturen des Gerocodex. Ein Reichenauer Evangelistar des 10. Jahrh. Handschr. 1948 der Landesbibliothek zu Darmstadt* (Leipz. 1924). Nach Schm. war der Kölner Erzbischof Gero (969—976) der Besteller dieser Prachthss.; sie gehörte wahrscheinlich vor 1803 der Benediktinerabtei Grafschaft, einer Stiftung des hl. Anno. Als Entstehungsort nimmt Schm. die Reichenau an und begründet diese Annahme durch einen Vergleich der Miniaturen mit denen des Lorscher Codex aureus und des Heidelberger Sakramentars aus Petershausen, vor allem aber des Reichenauer Evangeliiars der Stadtbibliothek von Leipzig (Cod. CXC). „Die ganze liturg. Auswertung dieses Perikopenbuches wird dem Liturgiker vom Fach vorbehalten bleiben“². [333]

L. Schmidt, *Katalog der Handschriften der sächsischen Landesbibliothek Dresden IV. Bd.* (Leipzig 1923). Verzeichnet unter App. 145 (S. 188) „aus dem Missale Romanum Karfreitag, Karsonnabend, Donnerstag der Pfingstwoche“, 25. Jan. s. XIII membr. — Unter k 2 (Hs. aus Oels) fol. 3—8: *Calendarium Romanum* mit tschechischen Heiligennamen und Miniaturen s. XIV; fol. 9—134 der sog. Podiebradsche Psalter — tschechisch s. XIV; 134—174 *Breviarium* tschechisch s. XIV. [334]

A. Dold, *Konstanzer lateinische Propheten- und Evangelienbruchstücke mit Glossen nebst zugehörigen Prophetentexten aus Zürich und St. Gallen*. Teils neu, teils erstmals herausg. (Beuron 1923. Texte u. Arbeiten I 7—9). Diese wichtige, mit erstaunlicher Akribie hergestellte Textausgabe samt ihren philologisch und paläographisch ungemein wertvollen Einführungen und Kommentaren birgt auch für den Liturgiehistoriker manches inhaltvolle Material, wenn auch der Hauptwert des Werkes für ihn in der Anregung und Aufmunterung besteht, diesem Material, namentlich dem Perikopenbuch, nun seine besondere und intensive Beachtung zu

¹ Vgl. Jb. 1 Nr. 313.

² So P. Volk (Ben. Mon. 7 [1925] 146), der bes. auf die auffällige Benennung des Pfingstsonntags mit *Sabbato sancto* hinweist.

schenken. Eingangs berichtet D. über die Fundgeschichte der Konstanzer (früher „Weingartner“) Propheten-Italafragmente, wie sie von E. Ranke, Th. Sickel, P. Corssen, Paul Lehmann und zuletzt von ihm selbst aus einer ganzen Reihe von Hss., meist Stuttgarter, in höchst fragmentarischer Form als Einbanddeckelblätter, Rückenversteifungsstreifen, oft nur als Leimabdrücke herausgearbeitet, zusammengesetzt, gelesen und gedeutet wurden — ein Bild unermüdlichen deutschen Gelehrtenfleißes! Es ist sicher, daß die Italshs. der Propheten zuerst in Konstanz war, in der Mitte des 15. Jh. (Lehmann glaubte 14. Jh.) aufgelöst wurde und in diesem Zustand im 17. Jh. mit einem Kauf nach Weingarten kam. Wichtige Untersuchungen über das Aussehen der alten Hs., über lateinische Spracherscheinungen gehen der diplomatisch getreuen und philologisch scharfsinnigen Textausgabe (S. 30—112) voraus. Die minutiöse Vergleichung dieses Italatextes mit den übrigen lateinischen Textzeugen (S. 113—166) hat (S. 165) zum Ergebnis, daß für alle in der alten Unzialhs. vorhandenen Propheten Afrika als Urheimat der Übersetzung aus der LXX anzusehen ist. Ob dieses durch D.s Untersuchungen gewiß sehr wahrscheinlich gemachte Resultat zu halten ist, wird eine Nachprüfung von anderer Seite wohl zeigen. Dagegen wird als Schrifttheimat (S. 166—169) Oberitalien nachzuweisen versucht; hier spielen auch liturgiegeschichtliche Gründe mit, da im Text der *Oratio Ionaë* (vgl. S. 135) ein *Amen* beigelegt ist und diese Einbeziehung des Iona in die Liturgie nicht nur ein *Lectionarius Missae iuxta ritum Ecclesiae Romanae* bei Thomasius Bd. 5, sondern auch an gleicher Stelle das Psalterium Veronense hat, also ein oberitalienisches liturgisches Buch; freilich ist sowohl dieser Eintrag wie das *in letania* zu Ez. 18, 1—2 von späterer Hand! Lehmann verlegte die Hs. aus paläographischen Gründen nach Oberitalien und stellte die Schriftverwandtschaft mit den vorhieronymianischen Evangelien im Codex Vercellensis und Bobbiensis fest, von denen D. aber mehr den ersteren (geschr. von Bischof Eusebius von Vercelli † 371) betont. Als Entstehungszeit möchte er das 5. Jh. und zwar sogar „eine Zeitspanne vor Mitte des 5. Jh.“ annehmen (Corssen glaubte s. VI). S. 169 wird auf die merkwürdige Tatsache hingewiesen, daß sich gerade aus Oberitalien viele Belegstellen für die *Oratio Ionaë* finden (Ambrosius, Psalterium Ambrosianum u. a.), „so daß vielleicht der Gedanke, dieses alte Liturgiestück habe über Afrika seinen Weg nach Oberitalien gefunden, nicht unberechtigt erscheinen mag“. S. 169—192 folgt eine Ausgabe und Besprechung der auf den Blättern entdeckten zahlreichen, oft sehr schwierig zu entziffernden Glossenfragmente, die um so bedeutsamer sind, als für die Prophetenbücher aus alter Zeit kaum Kommentare bekannt sind und diese Glossen aus vorhier. Zeit stammen, wenigstens zum größten Teil. Auch sie weisen wegen ihrer häufigen Anlehnung an Ambrosius als Gewährsmann und an seine allegorisierende Exegese vielleicht nach Oberitalien, verraten aber durch ihre Vertrautheit mit griechischem Wortlaut vielleicht eine kärgliche Einsichtnahme in eine Variantensammlung von der Art der Hexapla des Origenes. — Der für den Liturgiehistoriker wichtigste Teil des Buches beginnt S. 194: das Evangelienperikopenbuch. Auch dieses war in Konstanz, war aber wohl hier schon mit einer Bußkanonessammlung (vgl. Nr. 336) in karolingisch-oberitalienischer Minuskel überschrieben. Lehmann hat davon 5 Seiten veröffentlicht, D. gelang die Bestimmung und Entzifferung von weiteren 11 Seiten. Mit diesen Kanones war aber auch ein Vorsatzblatt des Cod. Stuttg. H. B. VII 10 überschrieben; hier steht aber unter diesem jüngeren Text das Stück eines Sakramentars vom leoninischen Typ s. VII/VIII. D. hat dieses Sakramentarfragment ediert in der Fußnote auf S. 11 (*Inc. Oratio <Omps et misericors ds in cuius humana condicio potestate> expl. mortalitate non perdat* = L [Sacr. Leon. ed. Feltoe 1896] 145). S. 197: Die Texte des Perikopenbuchs haben vorhieronymianische Gestalt. Leider lassen die Angaben über den Tag der Verwendung nicht mehr erkennen. Wir können aber von 13 etwas erschließen. Möglich ist die Rekonstruktion von 5 ehemaligen Lagen des ehemaligen Perikopenbuchs.

Die P. der beiden ersten erhaltenen Lagen gehören der Fastenliturgie an, die 3. Lage der Osterzeit (S. 200); in der 4. Lage lassen sich Perikopen für den 2. Tag der Rogationsmessen vor Ascensio 'ad tertiam' erweisen; in der 5. Lage finden wir die Zachariasperikope für die Nat. Joh. Bapt. und die P. 'Johannes in uinculis' für die Vigil dieses Festes; andere hier befindliche P. müssen früher angesetzt werden. S. 201: Auf Grund vor allem einer Initiale setzt D. die Entstehungszeit dieser Evangelientexte etwas später an als Lehmann, nämlich in „die letzten Jahrzehnte vor 650“. S. 201 ff.: Sprachliche Eigentümlichkeiten der Perikopentexte. Vor allem auf Grund dieser Indizien möchte D. die Entstehung in südostgallischem oder italienischem Gebiet annehmen. Auch das Resultat der Vergleichung dieser Texte mit den übrigen altlateinischen Textzeugen stimmt damit zusammen (S. 203). Auf norditalienischen Einfluß deutet nach D. der Ausdruck *dns ihs* statt bloß *ihs*, wie er sich auch in dem Sakramentar von Biasca = Ambr. Cod. A 24 inf. s. IX findet und auch in den Schriften des hl. Ambrosius „mit einer gewissen Regelmäßigkeit“ anzutreffen ist. — Das Buch mag ein Jahrhundert lang liturgisch benutzt worden sein, dann wurde es des alten Textes wegen außer Gebrauch gesetzt und seine Blätter zur Niederschrift der Kanones verwendet. Als Bußkanonesbuch ist es dann nach Konstanz gewandert. S. 204—213 Edition der Evangelientexte. S. 214 ff.: Der Text steht in deutlicher Verwandtschaft mit den altlateinischen Bibelkodizes *aur.*, *c*, *f*, *ff*², *b*, *l*, *t*, *gat*, *q*, *d* und mit den erhaltenen Teilen von *ff*¹, *g*¹, *h* und *k*; auch das kann die ostgallisch-norditalienische Herkunft beweisen, wenn auch die Übereinstimmung eine durchaus begrenzte ist. — Als Anhang gibt D. S. 225 ff. die vorhieronymianischen Prophetentexte der *Fragmenta Sangallensia* aus dem St. Galler Sammelkodex 1398 b und den Züricher Fragmenten XXIII und XXIV heraus. [335]

J. Uttenweiler, *Schicksale einer alten Konstanzer Kanoneshandschrift* (Abh. a. d. Geb. d. mittl. u. neuer. Gesch. u. ihrer Hilfswiss. Festg. f. Hch. Finke [Münster i. W. 1925] 427—441). Aufbauend auf der Ausgabe der Konstanzer altlateinischen Fragmente von A. Dold (vgl. Nr. 335) bespricht U. die Geschichte der Kanoneshs., die einst (in Verona?) in karolingisch-oberitalienischer Minuskel s. VIII e. über die Unziale altlateinischer Evangelien und eines Sakramentarfragmentes geschrieben und wohl zu Beginn der Renaissance in Konstanz aufgelöst und zu Büchereinbänden benutzt wurde. [336]

L. Schiaparelli, *Sulla data e provenienza del cod. LXXXIX della Biblioteca Capitolare di Verona (l'Orazionale Mozarabico)* (Arch. stor. Ital. 82 [1924] Ser. VII Vol. I S. 106—117). Sch. prüft die dem westgotischen Text beigegebenen Noten und Federproben in ital. Kursivminuskel und findet, daß der berühmte Cod. geschrieben wurde s. VIII i. (nicht nach 731/2) in Spanien, daß er von hier nach Cagliari, von hier wahrscheinlich nach Pisa und von da s. VIII e. nach Verona kam. [337]

B. Katterbach, *Ein westgotischer Codex der vatikanischen Bibliothek* (Abh. a. d. Geb. d. mittl. u. neuer. Gesch. u. ihrer Hilfswiss. Festg. f. H. Finke [Münster 1925] 62—66). Ottob. lat. 1210 mit den Pharsalia des Lucanus¹, zum Teil in karolingischer Minuskel, zum Teil in westgotischer Schrift abgefaßt, wird beschrieben. Ein Nachtrag s. XII. auf fol. 113 in kar. Min. bringt den Hymnus: *Cunctipotens genitor* mit musikalischen Noten. [338]

A. Wilmart-E. A. Lowe-H. A. Wilson, *The Bobbio Missal (Ms. Par. Lat. 13 246)* (Henry-Bradshaw-Society Vol. 61. London 1924). Als Bd. 53 hatte die H. B. S. im J. 1917 eine wertvolle Faksimile-Ausgabe dieses wichtigen, vielumstrittenen liturgischen Denkmals erscheinen lassen. Der vorliegende Band enthält verschiedene größere und kleinere Arbeiten zu diesem von Mabillon als *Sacramentarium Gallicanum* definierten Missale. Es ist hier — bei der Kürze der für die Prüfung zur

¹ Die zit. Gesch. d. röm. Lit. ist nicht von Martin, sondern von Martin Schanz.


Verfügung gestandenen Zeit — unmöglich, kritisch sich mit den einzelnen Forschern und ihren Punkten auseinanderzusetzen. Die referierende Tätigkeit möge einstweilen an Stelle der Kritik treten. Die erste größere Studie stammt aus der Feder von A. Wilmart, *Notice du Missel de Bobbio* (S. 1—58); er berichtet über den Titel (S. 4), die Ausgaben (5 f.), gibt dann eine 'description analytique' von Aussehen, Schrift, Zusätzen, vom *Supplementum*, vom *Poenitientiale*, *Rituale*, ergänzenden Partien, vom Lektionarium (20), der *Missa Romensis cotidiana* (22), den anderen Messen (S. 26 ff.). S. 35 ff. folgt ein Abschnitt 'Les hypothèses'; hier werden die über das Miss. Bobb. von Mabillon, Ruinart, Le Brun, Lesley, den Autoren des *Nouveau traité*, Ch. O'Conor, Forbes, Duchesne und Cagin besprochen; auf die 6 Sätze des letzteren wird besonders Bezug genommen. Die 'Conclusions' (S. 38 f.) gipfeln in folgenden Punkten. Das Miss. Bobb. ist im wesentlichen eine Sammlung ('un recueil'), und zwar wie sie ein Missionar des 7./8. Jh. auf seinen Reisen in Frankreich brauchen mochte. Der französische Charakter wird am besten festgelegt durch die Verwandtschaft mit dem Missale Gothicum und den Zeugnissen der gelasianischen Revision. Demnach ist auch das M. B. 'un témoin gallican'. Unaufgeklärt bleiben die unverkennbar irischen Einflüsse, wenn man nicht auf Mabillon zurückgreifen will, der den Ursprung nach Burgund in die Nähe eines irischen Zentrums wie Luxeuil festlegt. S. 39 f. folgt eine Bibliographie und S. 40 ff. Addenda zu den einzelnen Abschnitten. — S. 59—106 bringt E. A. Lowe eine Untersuchung: *The palaeography of the Bobbio Missal*. Es ist eine bis ins Einzelne und Kleinste gehende pal. Untersuchung, die für die Wissenschaft der Paläographie ebenso wichtig ist wie für das Missale Bobb. Nach einer genauen Beschreibung der Hs. kommt die Schrift sowohl des Haupttextes als der 'added portions' an die Reihe, Buchstabe für Buchstabe, Ligaturen, Abkürzungen (geschieden in 'literary' und 'liturgical abbreviations' mit genauen Tabellen, bei denen wieder zwischen dem Haupttext und späteren Partien differenziert wird), Orthographie, Silbenbehandlung, Grammatik, Datum, Ursprung. Das Resultat all dieser Einzeluntersuchungen wird wohl absichtlich in etwas impressionistischer Unbestimmtheit ('in some such unscientific language') S. 105 f. wiedergegeben: Das Miss. Bobb. ist am Beginn des 8. Jh. ('a little over twelve hundred years ago') in französischem Sprachgebiet als Kopie eines früheren Buchs von einem alten Kleriker geschrieben und mit Buchschmuck versehen worden. Vgl. dazu P. Lehmann (o. Nr. 316) S. 59: „Das Miss. von Bobbio dürfte in der Mitte des 7. Jh. in Luxeuil entstanden sein.“ — Es folgen dann (von Wilson?) *Notes on parallel forms in early texts* (S. 107—147), S. 147—155 *Note on the Canon of the Bobbio Missal* und — unter Bezugnahme auf Wilmarts Ausführung über das Lektionar S. 20—22 — eine 'Table of Lections in the Bobbio Missal'. [339]

Edm. Bishop, *A Lyons-Tarantaise Ms. Pontifical* (Downside Rev. 44 [1925] 135—142). B. erwarb 1871 ein hs. Pontificale auf Pergament in got. Schrift des 14. Jh. mit Illuminationen. Er hinterließ es der Bibl. der Benediktinerabtei Downside. Das Pont. muß mit dem *Lugdunensis Ecclesiae Pontificale* gleichgesetzt werden, von dem Martène, *De antiquis Eccl. rit.* ed. Antwerpen-Venedig 1763 I p. XXI spricht; es wurde im 14. Jh. für die Kirche von Lyon geschrieben und ging dann in den Besitz der Kirche von Tarantaise über. L. G. [340]

H. Lietzmann, *Handschriftliches zur Rekonstruktion des Sacramentarium Gregorianum* (Miscellanea Franc. Ehrle II [Roma 1924] 141—158). Zur Erweiterung des Handschriftenmaterials für die Wiederherstellung des Sac. Greg. gegenüber der Ausgabe von 1921 (vgl. Jb. 1 Nr. 299) werden noch verglichen: W = Vindob. lat. 1815 s. IX. Enthält außer dem greg. Sakramentar auch noch andere liturgische Stücke, die teils von gleichzeitigen, teils von jüngeren Händen herrühren, so: S. Gregorius, *Praefationes quadragesimales e sacramentario eius* (s. IX ex.), S. Gregorii M. *Exorcismus salis et aquae e sacramentario eius*, *Variae missae orationes benedictiones episcopales* usw. Entstehungsort der Hs. ist St. Gallen s. IX in., 866 war sie schon in Reichenau, im 16. Jh. in Wien. Überschrift: ... *liber sacramentorum* um

(i eras.) *de circulo anni expositum* ■ *sancto Gregorio papa Romano editum ex authentico libro bibliothecae cubiculi scriptum*. V = Veron. Bibl. capit. 86 (81) s. IX — ebenfalls *ex authentico*. N = Paris. lat. 2292 (aus Nonantola) s. IX ex., ebenfalls *ex authentico*, aber „bereits in weitem Ausmaß mit fremden Gebeten und Messen durchsetzt“. WVN gehören zu der von L. in der Ausgabe charakterisierten 1. Klasse. Aus der 2. Klasse wurde verglichen: L = Florent. Laurent. Aedil. 121 s. X. („Die Hs hat viel fremdes Gut in den Körper des Sakramentars aufgenommen.“) Es werden dann an ausgewählten Stellen die Textbeziehungen der Hss. geprüft; es treten folgende Gruppierungen auf: W : (VNr) : OLp; CW : OLpNVr. Auch an den Stellen, wo CW allein gegen die anderen Zeugen stehen, ist der Text des Archetyps in diesen besten Vertretern der ersten Klasse erhalten. Bei Abwägung des Wertes von C und W gegeneinander ergeben sich folgende Kombinationen: W : CO, WO : C, C : rell., O : rell. Ergebnis S. 157 f. (10 Punkte) bestätigt im wesentlichen die Prinzipien der Ausgabe von 1921. — Zur Ergänzung s. den Aufsatz oben S. 68 ff. [341]

Gg. Leidinger, *Der Codex aureus der bayerischen Staatsbibliothek in München*. Bd. VI (Textband) (München [1925]). Damit ist das Jb. 3 Nr. 243 angezeigte Prachtwerk vollständig abgeschlossen. Der Textband befaßt sich eingehend mit diesem Evangeliar Karls des Kahlen und seinen Schicksalen. S. 7 ff.: Andere Hss. (meist Liturgica), die den Ehrennamen eines aureus tragen. S. 13 ff. Beschreibung der Hs. S. 16: Über das Evangeliarium. S. 18: Über den den einzelnen Evangelien beigegebenen *Comes*. S. 19 ff.: Ausführliche Geschichte der Hs. Entstanden 870 im Auftrag Karls d. Kahlen (Bl. 5^v = Taf. 10 Repräsentationsbild)¹ durch die Brüder Beringar und Liuthard. Erst Ende s. X finden wir die Hs. wieder unter Abt Ramwold in St. Emmeram (975—1001). Nach einer Mitteilung Arnolds v. St. E. ist das Ev. durch den Kaiser Arnulf in den Besitz des Regensburger Klosters gekommen. Der Anlaß dazu und die Art, wie dies geschah, ist freilich nicht aufgeklärt. Eine gewisse Tradition bringt die Schenkung des Codex auch in Beziehung zum Dionysiusbetrug, über den L. die Quellen genauestens prüft und beurteilt. Als Hauptresultat mag jedenfalls gelten, daß die Hypothese von Mabillon über die Herkunft aus St. Denis nicht rückhaltlos angenommen werden kann. Freilich muß diese Frage in positivem Sinne unentschieden bleiben: Corbie, Reims, St. Denis mögen sich um die Herkunft streiten (122). S. 124 ff.: Künstlerische Auswirkung der Hs. (Sacramentarium des hl. Wolfgang, Lektionarium in der Schönbornbibliothek zu Pommersfelden, Regelkodex in Bamberg [Ed. II, 1], geschrieben um 990, Sakramentar Heinrichs II. = Clm 4456 usw.). [342]

¹ Zu einem der Verse dieses Codex (*Cana caterva cluens*) bringt L. Traube (M. G. h. Poet. lat. med. aev. III S. 252) eine Parallele aus Theodulf v. Orleans contr. iud. v. 22. Es ist mir aufgefallen, daß sich mehrere auffällige Anklänge in den Versen unseres Codex aureus gerade an Theodulfs Gedichte finden. Z. B. Cod. aur. I, 7—10: *Hic nomen magni Karoli de nomine sumpsit / Nomen et indicium scepra tenendo sua. / Hic David vario fulgescit stemmate regis / atque Salomonica iura docentis habet*. Theod. carm. 25 v. 29 f. (Poët. I, 484): *Nomine reddis avum, Salomonem stemmate sensus, Viribus et David, sive Joseph specie* und c. 27 v. 73 (*David scepro regit omnia*), wo unmittelbar vorher das Verbum *fulgescit* fällt (Poët. I, 492). Der Name *David* hatte für Karl d. Gr. eine tiefere Bedeutung, weil es sein Akademie-Name war, für seinen Enkel keine. *Salomon* ist metrisch vom späteren Schreiber schlechter behandelt als von seinem Muster. I, 4 gebraucht der Codex-Dichter *tribuente deo*, I, 12 *favente deo*. Das sind Lieblingswendungen Theodulfs. Außer der häufigen Verwendung dieses Abl. Präs. mit *deo* (*moderante, solidante deo* usw.) vgl. bes. c. 30 v. 4 (*sunt tribuente deo*), c. 25 v. 12 (*Quem tribuente celer ipse videbo deo*), c. 43 v. 1 (*Gisla favente deo*), c. 35 v. 2 (*rege favente tibi*), c. 25 v. 136 (*favente ioco*), c. 37 Nr. 4 (*domino favente*). Auf I, 13  Theod. c. 35 v. 31 (*per*

E. K. Rand, *A Carolingian Gospel-book in the Pierpont-Morgan Library in New York* (Miscellanea Franc. Ehrle IV [Roma 1924] 89—104). Es handelt sich um Nr. 191 der P. M.-Bibl., einst dem Eskorial angehörig, geschrieben wahrscheinlich in Frankreich. Die Hs. zerfällt in A. Das Ev. sec. Matth. mit Stücken der Einleitung des hl. Hieronymus; B. Evangelienkanon; C. Der Rest der Evangelien, Capitula Lectionum (Comes). Diese drei Abteilungen unterscheiden sich voneinander. Die Schrift von A scheint zunächst nach Tours zu weisen; der enge Zusammenhang der Buchstaben und Wörter verweist in die zweite Hälfte des 9. Jh. (ähnlich wie im Book of Kells) in der fränkisch-sächsischen Schreibprovinz. R. nimmt ungefähr das Jahr 875 an, wenn auch die Abkürzungen schon zu 820 stimmen könnten. Dagegen ist die Schrift von C indubitably that of the school of Tours, jedoch von verschiedenen Händen. Der Teil ist eher dem Beginn als der Mitte des 9. Jh. zuzuweisen. R. stellt diesen Teil C gleich mit der Bamberger Alkuinbibel (Bamb. A I 5). Wahrscheinlich ist das Evangeliar von Tours nach Nordfrankreich gekommen; hier ging das Matth.-Ev. verloren und wurde später unter frankosaxonischem Einfluß ergänzt. [343]

Ad. Schmidt, *Ein Evangeliar aus St. Jakob in Lüttich* (Ztrbl. f. Bibl.-W. 42 [1925] 265—268). Eine Hs. aus s. XI mit Elfenbeinskulpturen (im Darmstädter Museum); am Schluß ein Comes, der die Zugehörigkeit nach St. Jakob festlegt. Im Versteigerungskatalog von 1788 kommt sie allerdings nicht vor. [344]

A. Haseloff, *Der Einband der Hs. des Marcusevangeliums des Harderadius* (Miscellanea Franc. Ehrle IV [Roma 1924] 507—528). Bei der Frage nach der Herstellung des alten Prachteinbands des jetzt in der Bibliothek des Domgymnasiums Halberstadt ruhenden, vom Hildesheimer Magister Harderadius einst an die Kirche Unserer Lieben Frauen zu Halberstadt geschenkten Pergamentkodex Nr. 48 s. XII (*Evangelium Marci cum glossis*) wird verwiesen auf das Semeca-Missale (in der gleichen Bibliothek Nr. 114), auf Missalien des Braunschweiger Doms im Staatsarchiv zu Wolfenbüttel, bei deren Einband (s. XIII) es sich freilich nicht um eine so reiche Komposition handelt. Am nächsten verwandt ist damit der Einband von Prag. cap. metr. Nr. 47 (A, 133) = *Psalterium cum glossa*. Ein positives Ergebnis für die Herkunft wird nicht gewonnen. [345]

M. Andrieu, *Le missel de la chapelle papale à la fin du XIII^e siècle* (ebda II 348—376). Es gilt Bücher festzustellen, die in der Laterankapelle im Gebrauch waren. Wir haben zum mindesten 2 Hss.: Cod. 100 der Bibliothek von Avignon und Vat. Ottob. 356. Das Muster, das beide Hss. repräsentieren, ist älter als s. XIII e. (Beweis der Kalender, der zwischen 1255 und 1266 entstanden sein muß). Das Alter der Hss. ist wohl etwas höher, als bisher angenommen wurde. Den Vat. Ott. möchte A. festsetzen auf den Pontifikat Nikolaus' IV. (Franziskanerpapst!), den Av. unter Bonifaz VIII. oder zwischen den Tod Gregors X. und die Regierung Nikolaus' IV. S. 354 ff. das Kalendarium. A. führt nur diejenigen Feste an, die ein Mehr bedeuten gegenüber dem Kalender des Antiphonars von St. Peter s. XII ed. Tommasi. Mehrere davon finden sich im Kal. vom Aventin (s. XI) ed. M. Guérard und vom Breviarium s. Clarae ed. M. Chollat. Hauptindruck: Die Heiligenfeste mehren sich gegenüber dem *officium feriale*. Die neuen Heiligen verteilen sich auf 7 Gruppen: 1. Alle alten Päpste; 2. außerrömische Heilige, die

aevum u. ö.) dürfen wir kein Gewicht legen; doch ist es wohl merkwürdig, daß der Versedichter im Cod. aur. das Verbum *boare* gebraucht III, 11: *More boat Marcus frendentis voce leonis* und 14: *Quae procures octo ore pio reboant*. Könnte man es in V. 11 noch in klassischem Sinne = schreien, brüllen verstehen, so kann es diesen Sinn in V. 14 nicht mehr haben. In diesem euphemistisch abgeschwächten Sinne aber gebraucht es als erster Theodulf c. 25 v. 132: *Qui potis est lyrico multa boare pede*.

im 12./13. Jh. kanonisiert wurden; 3. französische Heilige; 4. Vermehrung der römischen Heiligen; 5. Heilige aus Städten Mittelitaliens; 6. einige orientalische Heilige; 7. Vermehrung der Vigilien. S. 360 ff. *Proprium de tempore*. Die Rubriken stimmen vielfach mit den Ord. Rom. s. XII überein, lassen sich aber nicht direkt davon herleiten. Sie stammen von einem päpstlichen Ordinarius oder Ordo officii, der in Rom in der ersten Hälfte des 13. Jh. zusammengestellt wurde. Er findet sich im Cod. Par. lat. 4162 A. Es werden nun sehr instruierende Vergleiche angestellt, bei denen der Ordo XIV eine große Rolle spielt. Zusammenfassung: Am Beginn des 13. Jh. verwandte man an der Papstkapelle des Lateran ein Sakramentarium, das sich sehr wenig von dem *Missale Lateranense vetus* unterschied. Nur die Feste waren ein wenig zahlreicher. Nach der liturgischen Reform Innozenz' III. stellte man ein *Ordinarium* zusammen. Von seinen Rubriken waren die einen Vorschriften von Innozenz III. selbst, die anderen waren Überbleibsel der Ordines des 12. Jh., und eine dritte Gruppe war die Wiedergabe von früheren Spezialordines für bestimmte große Zeremonien. Das päpstl. Ord. wurde bald ausgebeutet von den Kopisten der liturgischen Bücher, so vom Breviermissale der hl. Klara. Man wollte auch das päpstliche Missale in Einklang bringen mit diesem bestätigten Direktorium. Zu diesem Zweck fügte man zahlreiche Rubriken in das althergebrachte Sakramentarium ein. Bis jetzt gab es nur Gebetstexte; nun aber traten lange Beschreibungen der Zeremonien hinzu — nichts anderes als Abschriften aus dem Direktorium. Wir haben zwei Exemplare des so entwickelten Missale; sie gehören dem letzten Viertel des 13. Jh. an; das Ord. selbst aber ist nur in einer viel späteren Hs. erhalten. Unsere beiden Missalien müssen also als wesentliche Hilfsmittel zur Rekonstruktion des alten Missale angesehen werden, zusammen mit dem Breviarium S. Clarae. In Avignon mußten trotz allem Konservatismus doch einige Änderungen eingeführt werden; hier entstand der Ord. Mab. XIV. Auch für seine Beurteilung sind die beiden hier besprochenen Missalien von größter Bedeutung. [346]

M. Andrieu, *Note sur un exemplaire de l'Ordinaire papal transcrit en 1365 pour le cardinal Alborno* (Rev. des sc. relig. 5 [1925] 275—278). Den Cod. Par. Bibl. Nat. 4162 A (ol. Colb.), der einen Ordinarius der päpstlichen Kapelle im Oratorium von St. Nikolaus enthält und besonders den Aufbau der Horen für die Kapläne bietet, ließ sich i. J. 1365 der Kardinal Gilles Alborno, Bischof von Ostia und apost. Legat in Italien, aus einer Vorlage abschreiben, die immer in Italien gewesen war und die Abwanderung nach Avignon nicht mitgemacht hatte. [347]

T. R. G[ambion]-P[arry], *On a Fragment of a Latin Psalter* (Bodleian Quart. Record 4 [1924] 119 f.). Unter der Signatur Ms. lat. Bibl. b. 1 bewahrt die Bodleiana eine Anzahl Fragmente auf. Eines davon wird hier veröffentlicht und enthält Verse von Ps. 78, 79, 80 nach dem Ps. Gall. und auch nach dem Ps. hebraicum. L. G. [348]

II. Die Liturgie bei den Autoren.

H. Lietzmann, *Leo I. der Große* (Pauly-Wissowa, Realencyclopädie 24. Halbb., Stuttg. 1925, Sp. 1962—73). Sp. 1970: Brief zwischen L. und Alexandrien über das Osterdatum. Auftrag an Victorius v. Aquitanien zu einem Cursus paschalis. — Das 'Leonianum' Sp. 1972. [349]

H. Koch, *Zur Abfassungszeit der Expositio brevis antiquae liturgiae Gallicanae* (Zschr. f. Kirchengesch. 44 [1925] 63—65). Mit Hilfe von A. Wilmarts Artikel im *Dict. d'arch. chrét. et de lit.* fasc. LX u. LXI (Paris 1924) wird eine eigene frühere Annahme, nach der diese Exp. dem in ihr genannten Bischof Germanus von Paris abzusprechen sei, gegen Batiffol neu gestützt. [350]

D. de Bruyne (Bullet. d'ancienne littérature chrét. lat. 1924 S. 159 f.) gibt in einer Besprechung von M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters II* (vgl. Jb. 4 Nr. 344) auch Ergänzungen in liturgiegeschichtlicher Hinsicht. Einiges auch C. W(eyman), Hist. Jb. d. Görresges. 44 (1924) 305. [351]

III. Liturgische Feiern und Verrichtungen.

G. Schnürer, *Kirche und Kultur I* (Paderborn 1925). Das Werk, das in klarer, objektiver Weise über die Zusammenhänge der beiden im Titel stehenden Faktoren unterrichtet, ohne sich — ein großes Verdienst! — von dem Gedanken verführen zu lassen, daß die Erstrebung und Erfüllung einer irdischen Kulturaufgabe das Wesentliche und Höchste des Christentums sei, geht auch an den Erscheinungen des gottesdienstlichen, liturgischen Lebens nicht vorüber. Der 1. Band, der die römische Kaiserzeit und die Geschichte des christlichen Abendlands bis zu Karl d. Gr. umfaßt, kommt auf mehrere solche Einzelercheinungen zu sprechen. Z. B. S. 20: Das Tedeum, „ein Denkmal, wie es das absterbende Römertum sich nicht würdiger errichten konnte“; das Ganze, aus mehreren Stücken allmählich zusammengestellt, am Anfang des 5. Jh. in der jetzigen Gestalt vorliegend. Historische Analyse des Textes. Wenn auch die legendarische Tradition zu Unrecht Ambr. und Aug. als Verfasser bezeichnet, so hatte sie doch insofern recht, als die beiden Männer diejenigen sind, die am ersten und ausgeprägtesten das Römertum auf seine neue Mission vorbereitet haben. S. 40. Die Hymnen des Ambrosius (warum Berufung auf Ebert und nicht Neuere?), Entstehung und Bedeutung (s. Nr. 413). S. 42. Die geistlichen Dichtungen des Paulinus v. Nola. S. 44. Unliturgische Hymnen des Prudentius (vgl. Gudeman!). S. 53. Entstehung der Augustinerregel aus einem Brief des hl. Aug. an uneinige Klosterfrauen. S. 94. Zu Leo d. Gr. (vgl. Lietzmann Nr. 349). Die noch wohlgepflegte Sprache der aus der Kanzlei Leos I. hervorgehenden Aktenstücke mit ihren nach bestimmten Gesetzen rhythmisch gebauten Satzschlüssen wird im Abendlande nachgeahmt in liturgischen Gebetsformeln und anderen gewählten Schriftsätzen, so daß wir von einem Cursus Leoninus sprechen. Die Außenwirkungen der röm. Liturgie; die römischen Sakramentarien (Leonianum s. VI). S. 116. Die überragende Bedeutung der benediktinischen Gründung versteht Schn. erst im Vergleich mit Boethius und Cassiodor. S. 128. Der liturgische Gebetsdienst (vgl. S. 136) beim hl. Benedikt. S. 131. Vorzüge der benediktinischen Regel. S. 135. Die stark wertende Betonung der äußeren Form, die sich besonders auch in der Liturgie bei Benediktus äußert, hat nach Schn. auf die Germanen besonderen Eindruck gemacht. S. 146. Westgotische Liturgie in der Nationalsprache. Der Arianismus als spezifisch germanisches Bekenntnis und sein Kult — gotischer gegen römischen Glauben. S. 185/6. Germanus von Paris und die Liturgie (vgl. Nr. 350); Hymnen des Venantius Fortunatus. S. 189 f. Gründung von Landkirchen und System der Eigenkirchen. Die damit verbundenen Änderungen in der Liturgie wären noch ein dankbares Feld für Untersuchungen. Die liturgische Dezentralisation des Episkopats. S. 207. Gottesdienst in der fränkischen Kirche. Kommunionempfang bei der Messe. Rogationen. Empfang der Hostie in die Hand (Änderungen in den jetzigen Gebrauch s. VIII/IX). Kelchkommunion. S. 210. Die Translationen. S. 219. Antiphonar von Bangor (Verehrung Comgalls). Pflege der heimischen Sprache in Irland; das Gälische fand sogar Eingang in die liturgischen Bücher. S. 229. Die Columba-Regel. S. 230. Osterdatumstreit. S. 271. Gottesdienst in der englischen Kirche — römische Liturgie. Orgelspiel, wahrscheinlich aus Griechenland gebracht. S. 284. Weihe und Salbung der Könige durch die Bischöfe bei den Angelsachsen. Pontificale Egberts v. York (732—766). S. 377. Landschulen und Chorgesang. S. 378. Übersetzung liturgischer Stücke ins Deutsche. Tauffragen mit Abschwörungen, Glaubensbekenntnis und Vaterunser, Gloria in excelsis im Weißenburger Katechismus, Beichtformeln (älteste in bayerischem Dialekt). S. 378 f. Wessobrunner Gebet, das in seinem ersten poetischen Teil den Lehren entspricht, die dem Bonifatius der Bischof Daniel v. Winchester erteilt hatte. S. 379 f. Übersetzung der Benediktinerregel und der Hymnen des Ambrosius auf der Reichenau. S. 382. Umgestaltung der Liturgie im römischen Sinn und Einführung des Chorals durch Chrodegang von Metz. S. 383. Da im Norden die Sprache der Kirche nicht die des Volkes war, kam der Predigt

eine erhöhte Bedeutung zu; Karl d. Gr. sah sie als die wichtigste Tätigkeit der Welt-priester an. S. 384. Vereinheitlichung der Meßliturgie; Taufliturgie bei Erwachsenen; Alcuins Taufordo. S. 386. Romanischer Stil (Bayern direkt vom Süden beeinflusst!); kostbare Evangeliare (Wiener, Godescalc-, Ada-Hs.). S. 387. Ein Kapitular ver-langt, daß die Gemeinde das Gloria patri und das Sanctus mit dem Priester singe: Feiertage im Reiche Karls d. Gr. S. 393. Die Kirche als Kulturanstalt vernachlässigt ihre eigentliche Aufgabe — für das Verständnis der Liturgie eine wichtige Erkenntnis! S. 394. Zu den Slawenkirchen vgl. P. J. Fraundorfer (Deutsche Gaue Sonderheft 120. S. 394. Christl. Umhüllung eines Losordale. S. 400. Freisinger slowen. Denkmäler. [352

G. Grupp, *Kulturgeschichte des Mittelalters*. III. Bd. (3. Aufl. hg. v. A. Die-mand). In dem erstaunlich reichen Material, das der verstorbene Maihinger Bibliothekar in unerschöpfbarem Fleiß zusammengetragen und jetzt Diemand neu — leider oft ohne die wünschenswerten notwendigen Neuerungen — herausgegeben hat, findet sich naturgemäß auch manches, was für die Geschichte der Liturgie und der damit zusammenhängenden Kulturererscheinungen wichtig und von illustrierendem Werte ist. Grupp, der sich ja bewußt jeder Synthese enthält, hat auch in dieser Hinsicht keine solche vollzogen, so innerlich bedingt auch die jeweiligen Wechsel-wirkungen zwischen der allgemeinen Geistes- und Kulturgeschichte und den Ab-wandlungen in der Wertung und Praxis der Liturgie auch sind¹. Immerhin lassen sich auch aus dem bloßen Nebeneinander der Gr.schen Darstellung viele Momente zur Anregung und Ergänzung für unser liturgiegeschichtliches Wissen und Forschen gewinnen. So handelt das 1. Kapitel des 3. Bandes, der sich im wesentlichen um das 11./12. Jh. gruppiert, von „Naturkultus und Aberglauben“. S. 4: Bei den volks-tümlichen, aus heidnischem Fruchtbarkeitsritus entstandenen Maitänzen wurde die Messe nachgeäfft, wie uns Berthold von Regensburg bezeugt. Befleckung der kirchlichen Vigilien in der Johannisnacht (Freinacht). S. 39: Die kirchlichen Ritualien enthielten Weihegebete, die sich auf den Brauch des Abwägens des neu-geborenen Kindes vor dem Altare bezogen; auch Meßoffizien nehmen darauf Bezug. Die Geistlichen legten Puppen in den Taufbrunnen oder stellten sie auf den Altar, wenn sie Votivmessen lasen (Franz). S. 52: Ordalienmesse. S. 55: An Stelle der Zaubersagen traten allmählich die kirchlichen Benediktionen. Dagegen gab es auch Votivmessen gegen feindliche Gewalten (Steigerung der Malediktionen); Formulare für solche Messen haben sich noch erhalten (Quelle?): Messen gegen Feinde, gegen schlechte Richter, gegen schlechte Bischöfe, Josephsmessen gegen schlechten Arg-wohn, Messen um unter göttlicher Mitwirkung einen Dieb zu ermitteln (*Missa de furto*), Ordalienmessen. Durch Messen, glaubte das Volk, ließen sich Feinde zu Tode beten. Dazu lasen die Priester Totenmessen für lebende Personen und stellten das wächserne Bild der Person, gegen die sich die Messe richtete, auf den Altar. Ein Mönch von Corvey (Quelle?) las täglich die Dreifaltigkeitsmesse gegen seinen Abt Wibald von Stablo, bis ihm dieser alle Amtshandlungen untersagte. — S. 304: Die klösterliche Praxis der Gottesdienste. S. 328: Der Löwe als Hauptsymbol Christi (?). S. 330: Der Hahn als Symbol Christi z. B. im Pontifikale von Rouen. S. 335: Umwandlung des einstimmigen Chorals in mehrstimmigen Gesang mit Instrumentalbegleitung. S. 336: Entstehung der Tropen² und Sequenzen. „In den liturgischen Büchern bezeichnet die Abkürzung *pro sã* = *pro sequentia* den dafür bestimmten Text, und daher kommt unser Wort Prosa (nach Bäumer). Die Prosa Anlaß zu dramatischen Darstellungen. S. 338: Neben Weihnachten³ war es be-sonders Ostern, das die Dramatisierung förmlich herausforderte. — Auch aus Bd. IV (3. Aufl. v. A. Die-mand), der sich in der Hauptsache um das 13./14. Jh. bewegt, aber auch gelegentlich nach rückwärts und vorwärts greift, müssen wir einiges herausheben. Freilich sind es bezeichnenderweise meistens Verfalls- und Auflösungs-erscheinungen der Liturgie. Ein Kapitel: 290—311 handelt ganz vom „Gottesdienst“. 1. Stundengebet. Das 13. Jh. führte eine starke Verkürzung durch, nachdem schon früher die feierliche Messe zur Solitarmesse vereinfacht und das Missale ein-

geführt worden war. Während gleichzeitig volkstümliche Andachten und Festfeiern aufkamen, trat die Beteiligung des Volkes am Chorgottesdienst zurück. Besonders hervorgehoben wird die Teilnahme auch weltlicher Leute (besonders einiger Großen) am Stundengebet. S. 293: „Doch mehr und mehr hat die Frühmesse, Matutin genannt, den Morgenpsalter ersetzt und zwar um so mehr, als die Kirche die Gläubigen ermahnte, jeden Tag die Messe zu besuchen...“ 293f.: Der vergebliche Kampf der Kirche gegen die Sondermessen (*missae peculiares*). 294: Der Besuch der Vesper und ihre Verknüpfung mit Segensandachten. Das Bestreben der Franziskaner, den Gottesdienst abzukürzen. Auslassung der großen Responsorien zur Terz, Sext, Non in der Fastenzeit und der vielen Antiphonen zu dem *Benedicite* in den Sonntagslaudes, Tilgung vieler anderer Antiphonen und Responsorien und einfachere Gestaltung der Ostervesper. Vermehrung der Heiligenfeste mit 9 Lektionen, Beseitigung der einfachen Ferialoffizien und Verkürzung der Lesungen der Hl. Schrift. S. 294 f.: Als Ersatz dafür von anderer Seite Vermehrung der Hymnen, Einschlebung des Symb. Athan. in die Sonntagsprim, Heiligensuffragien nach Vesper und Laudes, marianische Schlußantiphonen (zunächst *Salve regina* nach Schluß der Komplet); kleine Tagzeiten der sel. Jungfrau, Offizium für die Verstorbenen, Bußpsalmen mit Litanei und Gradualpsalmen; Erfindung neuer Tagesoffizien. Hindrängen zu einer festeren Gestaltung der oft sehr freiheitlich zusammengestellten Stücke (Umwandlung des Begriffs *Breviarium*⁴). 2. Die heilige Messe. S. 296: Bildung des Meßbuches (das Sakramentar enthält nach Gr. „die gleichbleibenden Teile, das Commune“ [?]). 297: Gottesdienstliche Kleider. 299: Staffelsgebet noch nicht allgemein üblich (Carm. Bur. 17 erwähnen schon das *Judica*). Form für das Sündenbekenntnis 1314 festgelegt. Die Lesungen aus der Hl. Schrift, mit denen sonst der Gottesdienst begann, verschwanden bis auf einzelne Reste an einigen Vigilien, ebenso das Fürbittgebet im Anschluß an das *Kyrie*, ebenso die Laudes nach der Oration der Kollekte, die der Ruf *Christus vincit* usw.⁵ einleitete, und das Fürbittgebet während der Opferung, dagegen wurden die Orationen vermehrt. 300: Verlesung des Evangeliums nach dem Norden (spielten hierbei die Ambonen gar keine Rolle?). Teilnahme des Volkes durch Gesang⁶. 301: *Kyrie* — Tropen⁷ — „Leis“⁸. 301: Daß der liturgische und der Volksgesang nicht zusammenstimmten, hat die Gemüter wenig beunruhigt. 302: Mithandlung des Volkes bei der Opferung durch Niederlegen von Gaben (Sinn des *Oremus*! Fürbittgebete während der Opferung). 303: Bei der Wandlung oft Ausdehnung und Wiederholung der Elevation. Stilles Beten der Wandlungsworte, weil das Volk ein Zaubermittel darin erblickte. 304: Der Friedenskuß und seine Umwandlung in die *Pax*. Die Spendung der Ablution an die Laien (vgl. Bd. III S. 46). — 3. Wiederholung der Messe. 304: Vermehrung der Votivmessen. 305: Viele Priester lasen nur einerlei Messen. Entgegen der alten Sitte wurden auch nebeneinander Messen gelesen; Häufung oft aus Habgier. 306: Entstehung und Art der *missae bifaciatae* und *trifaciatae*, Verwandtschaft mit den *missae siccae*⁹. Genuß von Eulogien statt Hostien. 307: Anordnung des hl. Franz v. Assisi, täglich nur eine Messe halten zu lassen¹⁰. 4. Die Kommunion.

¹ Im allgemeinen darüber vgl. Bayr. Bl. f. d. Gymnasialschulw. 61 [1925] 176/7.

² Vgl. Müller u. Nr. 419. ³ Dagegen vgl. Schwietering u. Nr. 446.

⁴ Wann sich diese Begriffsumwandlung vollzogen hat, gibt Gr. (wie so manches) nicht an. Noch der u. Nr. 448 erwähnte Clm 9469 trägt die Aufschr. Br. im alten Sinne und ist ungefähr 1360 geschrieben.

⁵ Vgl. o. Nr. 317. ⁶ Vgl. Jb. 4 Nr. 359. ⁷ Vgl. diesen Bd. Nr. 419.

⁸ Vgl. zu dieser Entwicklung schon J. v. Eichendorff (Hist.-pol. Bl. 20 [1847] 453; „Eichendorff über die Romantik“, Dreiturmbücherei 13 [1925] 40) und G. Ehrismann, L. G. I 196 f.

⁹ Vgl. jetzt J. Pinski Jb. 4, 90—118.

¹⁰ Vgl. W. Lampen unten Nr. 380 S. 174.

308: Aufkommen der Ziborienschreine, der Wandtabernakel, des Sakramentshäuschens (ob das nur Vorsichtsmaßregel war?). „Die Aufbewahrung der heil. Gestalten hatte zunächst nur den Zweck, jederzeit Hostien für die Kranken bereit zu halten.“ 309: Ein anderer Grund bestand darin, daß die Gläubigen auch außerhalb der Messe kommunizierten und zwar unter einer Gestalt. 309: Spendung der Kommunion. 310: Handkuß des Laien an den die Kommunion spendenden Geistlichen. 311: Spärlicher Kommunionempfang auch bei frommen Leuten. — Nach einem Kapitel über Beicht und Buße folgt S. 335—344 ein solches über „Neue Andachten und Volksfeste“, besonders auch die Marienverehrung¹¹. S. 336: Das *Ave Maria* und der *Angelus*. 338: Einführung des Fronleichnamfestes. 339: Die marianischen Antiphonen (eingeführt wahrscheinlich durch die Dominikaner). Suche nach neuen Heiligen¹² 341: Einschreiten der Kirche gegen die Reliquien; Ersatz des Reliquienschreins durch die Monstranz. 342: Geistliche Spiele. Am Palmsonntag wurde (Beleg fehlt!) von Priester und Volk statt *Ite missa est* etc. *‘Hinhan, Hinhan, Hinhan’* gerufen wegen des Palmesels! Besonders ausgelassen das Fest der Unschuldigen Kinder¹³. 343: Karwoche und Osterzeit — Osterspiel (Gang der Frauen zum Grabe). [353]

M. Barth, *Ein Straßburger Kalender aus dem XII. Jahrhundert* (Cahiers d'archéol. et d'hist. d'Alsace Nr. 45—48 [1921] 1282—1292). Abdruck eines Kalenders aus einem im Straßburger Priesterseminar aufbewahrten Brevier des 12. Jh., das dem Benediktiner Dom de Dartein gehörte. „Von allen Straßburger Kalendern, in die wir Einsicht nehmen konnten, kommt keiner, was die Reichhaltigkeit des Stoffes anlangt, an den des Codex Dartein heran.“ L. P. [354]

J. Turk, *Vprašanje o pristnosti quierzyskih odgovorvo papeža Stefana II (Quaestio de responsis a Stephano papa II, ut traditur, Carisiaci datis)*. (Bogoslovni Vestnik 5 [1925] 217—224). St. II. soll 754 in Quiersy die Entscheidung getroffen haben, wenn jemand im Notfalle ein Kind mit Wein getauft habe, weil kein Wasser vorhanden war, so solle er nicht gestraft werden und das Kind gelte als getauft. Die Echtheit dieser Entscheidung ist oft angezweifelt worden. Turk kommt nach Prüfung der histor. Quellen zum Resultat, daß diese Zweifel auch jetzt noch nicht behoben sind. H. H. [355]

H. Grisar S. J., *Die Stationen und ihre Perikopen im römischen Missale* (Misc. Fr. Ehrle II [Rom 1924] 101—140). Macht den Einfluß der Stationskirchen auf die liturg. Formulare, dem u. a. bereits Abt Schuster in reichem Maße nachzugehen und für seinen *Liber Sacramentorum* zu verwerten verstand, zum Gegenstande seiner Arbeit. Wir gehen zunächst auf einzelnes ein. S. 108: Für die späteren Stationen der Fastenzeit scheinen die Formulare zuweilen in Anlehnung an den Nachbartag gewählt zu sein. Siehe Freitag und Samstag nach Aschermittwoch, die Episteln der *Panisperna* und der Apostel vom Freitag darauf, Donnerstag und Freitag der vierten Woche, Freitag und Samstag der Passionswoche. Dabei soll nicht leugnet sein, daß z. B. die Totenerweckungsberichte von Martino ai Monti, wie das auch Schuster betont, ausgezeichnet auf den Titelheiligen passen. Auch bei S. Lorenzo in Panisperna

¹¹ Die S. 335 angeführte Legende bei Caes., *Dial.* 2, 12 scheint einen künstlerischen Niederschlag gefunden zu haben. In der Kapelle des Schlosses Trausnitz ob Landshut ist an einer Fensterwand eine Inschrift angebracht: *Ein groser synder bat unser fraw umb vergebung seiner synt. Da ret unser fraw mit irem Kinte das keret das angesicht von dem synter und welt in nicht ansehen*. Es müssen auch noch andere Inschriften dieser Legende in der Kapelle gewesen sein und dazu Bilder.

¹² Zur Verehrung des hl. Dionysius vgl. den Regensburger Betrug bei Gg. Leidingero. Nr. 342 S. 29 ff. und H. Karlinger, *Roman. Steinplastik in Altbayern u. Salzburg* (Augsburg 1925) S. 2.

¹³ Zu dem S. 343 erwähnten Dreikönigstag bzw. Bohnenfest vgl. noch das Gemälde von Jan Steen (1626—1679) in Kassel (K.-N. 296). Vgl. auch Jb. 4 Nr. 447.

wird sich die Statio in der von Gr. gegebenen Form geltend gemacht haben. — S. 109: *Sitientes*. Die Station, ursprünglich mitsamt ihrem Formular, das noch durch eine zweite at. Lesung, eben die *Sitientesperikope*, bereichert war, bei S. Lorenzo fuori le mura, ist erst sehr spät in die Stadt verlegt. So hat auch dieses Formular den örtlichen Umständen bei dieser Kirche in keiner Weise seine Entstehung zu verdanken. — S. 111: Es mag immerhin sein, daß ein Gerichtsgebäude bei Pietro in Vincoli auf das Formular irgendwelchen Einfluß hatte. Uns scheinen aber hauptsächlich zwei Momente in Betracht zu kommen, einmal, daß S. Petrus, der *pastor ouium*, Titular ist — auch Gr. weist darauf hin —, dann der Umstand, daß wir am ersten Wochentage der Fasten stehen, wo in alter Zeit die Katechumenen zum ersten Male vor dem Bischof erschienen, der sie nach (auch sonstwie bezeugter) vierzigtägiger Vorbereitung in der heiligsten Osternacht endgültig in die Herde Christi aufnahm. Dieser erste Tag bedeutete bereits eine Scheidung der Geister, *oues — haedi*. Im Sinne dieser Andeutung, die wir der Güte eines Mitbruders verdanken, löst sich das Rätsel des Formulars leicht. Es offenbart sich als Nachhall aus der Zeit der Katechumenenpraxis. — S. 112: Die „Geschichte“ der *Coronati* sieht man nicht allgemein für zuverlässig an. Vgl. Kirsch in seinen mir sehr einleuchtenden Darlegungen (*Die römischen Titelkirchen im Altertum* S. 166 ff.). Vielleicht sind die Perikopen älter als die Legende. Epistel und Evangelium sind übrigens eng aufeinander bezogen. — Ist die Wahl des Johannesevangeliums für die zweite Hälfte der vierzig Tage Zufall? Ich glaube, hier ist etwas von dem vom Verf. nicht sehr geschätzten System, in das auch die Leseabschnitte der Gekrönten sich eingliedern lassen. — Zu S. 113 darf man vielleicht bemerken, daß alle Hss. und die ersten Drucke nicht von einem Gebet des Mardochäus, sondern von einem solchen der Esther selbst reden. Das scheint uns kein bloßer Schreibfehler zu sein. *Caecilia* betet in der Esther. — S. 114: Die unglückliche Satzwendung läßt den Introitus der Stationsmesse zu Stefano Rotondo als von der Station des Samstags entlehnt erscheinen, während das Verhältnis das umgekehrte ist. Die Samstagsmesse vor Palmsonntag hat nicht nur die gleichen Gesangsteile wie der Vortag, sondern lehnt sich auch in den Lesungen eng an ihn an und führt sie fort (*ut interficerent eum [= Iesum] — ut et Lazarum interficerent*). — S. 114: S. Giorgio in Velabro. „Ezechias, des obersten Hauptes seiner Krieger!“ Gezwungen. — S. 115: Station bei S. Marco. Die Rücksicht auf die Taufkandidaten ist nicht nur möglich. Die Alten konnten kaum anders, als bei einer solchen oder ähnlichen Lesung an die Taufe denken (vgl. z. B. für die Naamanperikope Orig., in *Luc. Hom. XXXIII* [Übers. d. hl. Hier.] PG. 13, 1885: *Et lotus impleuit mysterium baptismi*, oder Ambr., *De myst.* PL. 16, 393 f.). — S. 123 und 124: Das Hilfeflehen vor Ostern und der Jubel nachher erklärt sich auch ohne Zuhilfenahme äußerer Nöte und ihrer Überwindung. Immerhin mögen solche Dinge einfließen. — S. 126: Bei der Septuagesimastation lassen sich Epistel und Evangelium in Verbindung mit dem Beginn der Genesislesung im Offizium und dem alten Jahresanfang leicht erklären. — S. 129: Der Charakter der Apostelkirche als Rekonziliationsort ist vom Verf. in bestechender Weise nahegelegt (aber nicht für S. Apollinare [S. 120]). Wir glauben jedoch, daß der Gedanke an die Taufe (der Teich Bethesda mit seiner heilenden Kraft; *auersio — conuersio* usw.) und an die Titulare der Kirche mit ihrer Gewalt über die Sünden hinreichen, die Wahl des Formulars zu erklären. Ähnlich die anderen. — S. 130: Vigil zu S. Pietro. Callewaert gibt in der *Rev. Bén.* 36 (1924) 225 ff. eine ansprechende Ausdeutung der Perikopen. Er fühlt den Weihegedanken so stark heraus, daß er auf die Vermutung kommt, in Gelasius den Urheber des ganzen Formulars sehen zu können, Gelasius, der 494 diese Vigil zur Weihefunktion machte. Wir glauben, seine Beobachtungen entsprechen im wesentlichen den Tatsachen. Die Weihen haben dem Formulare ihren Stempel aufgedrückt. — S. 132 unten: Die Weihe war schon in der Nacht bzw. am Samstage zu S. Peter. — S. 133: Die

Station zu Sta Croce ist gegenüber anderen zu knapp behandelt. Das Formular ist voller Anspielungen auf die Stationskirche (s. Introitus, Graduale, Alleluia, Communio). Siehe dazu, was Callewaert in der Tijdschrift voor Liturgie 1 (1919/20) 1 schreibt. Die Gesangsstücke sind direkt für die *Hierusalem* komponiert. Sie finden sich zwar auch in Mailand, aber auf mehrere Formulare verteilt. Für Rom spricht besonders das unschriftgemäße *ad saluandas gentes*, das direkt auf die römische Epistel hinweist. Auch *populus Sion* steht nicht bei Is. 30, 30, wo nur *et auditam — uocis suae* sich findet. — S. 134 Mitte: In Jerusalem waren nach Etheria keine drei Messen. Ein Vergleich des Berichtes der Pilgerin über die Epiphaniefeier in Jerusalem in der großen Kirche und in der Anastasis mit dem Berichte über den Gottesdienst an allen Sonntagen des Jahres in den beiden Kirchen zeigt eine vollkommene Übereinstimmung. Für die Sonntage und die Frage, wo die eucharistische Feier einzugliedern ist, siehe Baumstark, *Die Modestian. u. d. Konstantin. Bauten am Hl. Grabe zu Jerusalem* (1915) 118 ff. Nur in der Konstantinsbasilika war eine eucharistische Feier. So haben wir mit der Station zu Bethlehem nur zwei Messen in Jerusalem. Auch Goussen (Lit. u. Kunst 4 [1923] 5) rechnet mit drei Messen. Die dritte findet am Jordan bei St. Johann statt. Es ist leicht möglich, daß sich allmählich, trotz der feierlichen bischöflichen Gottesdienste in Bethlehem und Jerusalem, ein solcher Gottesdienst entwickeln konnte, um gemäß dem hierosolymitanischen Drang nach Lokalisierung der Taufe Christi an Ort und Stelle zu gedenken. Dieser Gottesdienst wäre dann der Vorläufer des späteren einzigen bischöflichen Epiphaniegottesdienstes eben bei St. Johann am diesseitigen Jordansufer geworden (Goussen a. a. O. 7). Diese Annahme paßt gut zu der Pseudochrysostomosstelle PG. 64, 43 ff., auf die Holl hinweist (Sitz.-Ber. Preuß. Akad. [1917] 405 f.), wenngleich auch diese Stelle direkt nichts von einer Jordanstation sagt. Wenn eine solche stattfand, war es — darin hat Holl gewiß recht — ein nächtlicher Parallelgottesdienst — sicher mehr privater, devotioneller Natur — zu der bischöflichen Funktion in Bethlehem. Goussens Annahme: Nachtfeier zu Bethlehem, Meßfeier am frühen Morgen in der Anastasis, dann später noch eine am Jordan (was dann das römische Weihnachten als vollkommene Parallele zu Jerusalem erwies), ist gegen den Bericht der Etheria bzw. Eucheria konstruiert. Zu Anastasia = Anastasis s. Jb. 4 S. 298, wo in Anastasia der Name der Stifterin gesehen wird, die keine andere sei als die gleichnamige Schwester Konstantins. *Tit. Anast.* wäre somit gleichbedeutend mit *Tit. Sabinae* etc. Immerhin eine ansprechende Erklärung, die ich aber auf Grund der kurzen Rezension nicht zu beurteilen vermag, ebensowenig wie die sich anschließende Behauptung, in der Messe in der Anastasia sei die Wurzel der römischen Weihnachtsfeier zu erblicken.

Wir konnten nur auf das eingehen, was uns das Wichtigste schien. Zum Ganzen möchten wir folgendes bemerken: Eine Untersuchung, wie die Grisars, ist gewiß berechtigt. Der konkrete Zug, der der Liturgie eigen ist, macht es a priori wahrscheinlich, daß das Milieu der Stationsfeier dieser selbst seinen Tribut zu zahlen hatte. Nichts gibt es für den sich gern und sicher im Symbol bewegenden antiken Menschen, worin er nicht Gott und Göttliches fände. Und so bedeutet das liebevolle Eingehen auf das, was ihn bei der Mysterienfeier umgibt, keine mehr oder weniger geistreiche oder spielerische Ablenkung vom Geistigen zum Körperhaften, sondern umgekehrt eine je allseitigere, desto frohere Erhebung von den geschaffenen Dingen durch Christus zum Vater. Den Eindruck hat man allerdings kaum bei Grisar. Zwei Faktoren waren geeignet, die Kompilation der Formulare anzuregen: der Ort und das liturg. Jahr. Der Ort, die Kirche mit ihrer Tradition, ihrem Titelheiligen, den sie darstellt, ihre Umgebung etc. Diese örtlichen Momente sucht Grisar möglichst vollständig zu fassen. Zu wenig aber scheint uns der Einfluß des liturgischen Jahres erkannt, besonders der Quadragesima mit ihrer Vorbereitung auf die Taufe. So tritt das Bild besonders der Fastenzeit leider verzerrt aus der Arbeit heraus.

Wenn man sich aber auch die Behandlung des Themas in etwa anders vorstellen könnte (die leidige Beschränkung auf die Perikopen, die der Text sich meist nicht auferlegt, dürfte vielleicht auch die Überschrift fallen lassen, — das als kleines Beispiel), so kann man doch nicht umhin, dankbar den großen Wert der Arbeit des greisen Gelehrten anzuerkennen, der darin besteht, daß das bislang mehr nebensächlich im Rahmen weitgespannter Abhandlungen etc. zerstreut aufgewiesene Material für sich gewürdigt ist und darum um so wuchtiger seine Bedeutung für die Erkenntnis altchristlicher Frömmigkeit dartun kann. Freilich wird man sich gleichzeitig mit dem Verf. bewußt werden, wie sehr man hier noch in den Anfängen ist und wieviel Raum man dem „Vielleicht“ auch außerhalb des Abschnittes 4 (Stationen mit zweifelhafter Erklärung der Lesungen) einräumen muß. — Weiter ausgeführt und durch manche Einzelheiten bereichert ist dieser Aufsatz in der deutschen Arbeit Gr.s: *Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte. Stationen, Perikopen, Gebräuche* (Freib. i. Br. 1925). Odilo Heimig O. S. B. [356]

Al. G. da Fonseca S. J., *De usu S. Scripturae in Stationibus Quadragesimalibus* (Verbum Domini 5 [1925] 83—90; 120—128; 150—157). Im Anschluß an die Arbeit Grisars (s. Nr. 356) mit kurzer geschichtlicher Einleitung. Die Kirche übernahm die Lesung der hl. Schrift beim Gottesdienste von den Juden. Bald bildete sich die feststehende Praxis, bestimmte Bücher zu bestimmten Zeiten zu lesen. So wurde in Antiochien die Genesis am Jahresanfang (Beginn der Fastenzeit) gelesen (Chrys., *hom. 7 ad pop. Antioch.*), in Mailand Job und Jonas in der Passionszeit (Ambr., *ep. 20 ad Marcellinam sororem* 14), ebenso im Orient. Die Apostelgeschichte nach Ostern (Chrys., in *Act. 4, 5*; Aug., *tract. 6 in Joh.*); auch die Evangelienperikopen wurden allmählich festgesetzt; bereits Leo d. Gr. († 461) kannte eine bestimmte Perikopenordnung. Interessant ist die Frage, nach welchen Gesichtspunkten die Schriftlesungen für die Stationstage von Gregor d. Gr. († 604) und Gregor II. († 731) angeordnet wurden. Mit dieser Frage scheint sich als erster Nicolaus Manicoria (1150) befaßt zu haben, der nach dem Zeugnisse des Odo von Chateauroux, Bischofs von Tusculum († 1273), ein Buch *de ecclesiasticis Officiis sec. ordinem Ecclesiae Romanae* schrieb, in welchem er zeigte, warum an den einzelnen Stationstagen gerade diese Episteln und Evangelien gelesen werden (vgl. Pitra, *Analecta novissima Spicilegii Solesmensis* II 298). Manicorias Werk liegt vielleicht noch handschriftlich in irgendeiner Bibliothek verborgen. P. de F. folgt des weiteren ganz den Ausführungen Gr.s. H. H. [357]

P. Alfonso, *L'antica processione stazionale* (Riv. lit. 12 [1925] 86—91). Gibt nach den alten Ordines eine Beschreibung der Stationsprozession in Rom. O. C. [358]

P. Lugano O. S. B., *Sull'antica ufficiatura della basilica Lateranense* (Rivista storica benedettina 16 [1925] 3—11). St. Benedikt beruft sich im 13. Kap. seiner Regula auf die römische Praxis in der Psalmodie (*sicut psallit Ecclesia Romana*), wie sie sicher in erster Linie in der Lateranbasilika üblich war. Kurz vor dem Pontifikate Pelagius' II. (578—590) entstand neben dieser Basilika ein Benediktinerkloster, dem hl. Pankratius geweiht, dem Abt Valentinian, ein Schüler des hl. Benedikt, vorstand; die Mönche versahen den Gottesdienst an der Basilika. Gregor III. (731—741) richtete das in Verfall geratene Kloster wieder her; die Mönche hatten die Pflicht, bei Tag und Nacht das *officium divinum* in der Lateranbasilika zu singen, wie es in S. Peter geschah. Unter Hadrian I. (772—795) kamen dazu die Mönche des von Honorius I. (625—638) gegründeten Klosters der hl. Andreas und Bartholomäus, unter Paschalis I. (817—829) die des Klosters der hl. Sergius und Bacchus. Im 10. Jh. wurde das Laterankloster in ein Kanonikatskapitel umgewandelt. Mit Abt Valentinian war der von St. Benedikt in der Regula festgesetzte *Cursus* in die Lateranbasilika eingezogen. Durch seine Missionäre, die dem Benediktinerorden angehörten, verbreitete Gregor d. Gr. einen *Ordo divini officii*, der zugleich römisch

und benediktinisch war; so ging von der Lateranbasilika, *omnium urbis et orbis ecclesiarum mater et caput*, das kirchliche Officium aus. [Vieles in dem Aufsatz bedarf der Korrektur.] H. H. [359]

M. Andrieu, *Immixtio et Consecratio. La consécration par contact dans les documents liturgiques du moyen âge* (Paris 1924). Buchausgabe des Jb. 3 Nr. 286 und Jb. 4 Nr. 354 besprochenen Aufsatzes. Dazu alphabetische Indices der Orts- und Personennamen, der zitierten Mss. (nach dem Aufbewahrungsort), einiger häufig zitierter liturg. Dokumente. Addenda et Corrigenda. — Vgl. dazu die Rez. von L. Saltet (Bulletin de litt. ecclés. 1925, 145—150); er weist in einer Anm. darauf hin, daß in der syr., chald., ägypt. Liturgie zu dem Kontakt förmliche Epiklesen über den Wein treten. O. C. [360]

P. Poggi, *De epiclesi in Liturgia Romana* (Eph. lit. 39 [1925] 228—231). Nach P. hatte auch der röm. Kanon eine wirkliche Epiklese, wie aus dem Briefe Gelasius' I. hervorgehe. — Zur Beurteilung vgl. Jb. 4 S. 175 ff. O. C. [361]

L. Pfleger, *Pfingsten* (Der Elsässer 1925 Nr. 332). Archivalische Mitteilungen über liturg. Pfingstbräuche im Elsaß aus dem MA. Pfingstprozessionen. Mißbräuche im Straßburger Münster. Herablassen des hl. Geistes. L. P. [362]

M. Andrieu, *Les ordres mineurs dans l'ancien rit romain* (Rev. des sc. relig. 5 [1925] 232—274). Während bis jetzt nur der Ord. Mab. VIII. einige niedere Weihen beschrieb (Subdiakon u. Akolyth), bringt der Cod. Add. 15 222 des Brit. Mus., um das Jahr 1000 etwa von einem französischen Schreiber (Besançon) kopiert, auch eine Ordination des Lektors. Der Text wird ediert und bei Ak.- und Subd.-Weihe mit Ordo VIII kollationiert. Denn diesem entspricht der neu gefundene Ordinationsritus im wesentlichen. Was er darüber hat, klingt an den gallikanischen Ritus z. Z. der Karolinger an. Der Schreiber ist aber so ehrlich, daß er heimische und römische Gebräuche selbst unterscheidet. Man kann diesen neuen Ordo am besten als eine französische Neuauflage des Ordo VIII betrachten, der die römische Praxis des 8. Jh. enthält. Freilich möchte A. nicht annehmen, daß der Kopist der Hs. mit dem Neuherausgeber des Ordo identisch ist, er stützt seine Annahme mit Recht darauf, daß der Kopist in der gleichen Hs. auch den Ordo VIII abgeschrieben hat, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, daß der neue Ordo in den römischen Partien mit dem Ordo VIII ja übereinstimmt. Er hat einfach aus verschiedenen Büchern eine neue Sammlung hergestellt, zum Teil kritiklos, aber wortgetreu. Die Interpolationen des neuen Ordo sind das Werk eines älteren, fränkischen Liturgikers. — Die gallikanische Kirche sieht für die Ordinationen von der untersten bis zur höchsten einen reichen Kranz von Riten vor, während die römische Kirche hier ganz nüchtern und für die untersten Stufen sogar ohne Ritus war. Das fränkische Ritual ist dann in die römische Kirche eingedrungen. Wann? A. legt hierfür das 10. Jh. fest, indem sich hier Leo VIII. innerhalb 2 Tagen sämtliche Weihen geben ließ, die 2 Jh. vorher Konstantin (767) bis auf Subdiakon und Diakonat verschmäht hatte; hier also sind die gall. Riten bereits nach Rom gedrungen, die auf die Erteilung der niederen Weihen und die Formen dieser Ordinationen großen Wert legten. Bei einer Notiz des Lib. pont. über die Wahl Johannes' XIII. ist der gallikanische Einfluß noch stärker, weil hier unter den aufgezählten hierarchischen Stufen auch der *psalmista* genannt wird, '*une particularité du rituel gallican*'. Zur Invasion und Einbürgerung transalpiner Riten in Rom war — ohne Festlegung eines Datums — gerade die 2. Hälfte des 10. Jh. in Rom besonders günstig. Der Einfluß ultramontaner Persönlichkeiten und religiöser Anschauungen in dem unfruchtbaren und gesunkenen päpstlichen Rom war gerade um diese Zeit sehr mächtig geworden (z. B. Alberichs Beziehungen zu Odo von Cluny, die Aufenthalte Ottos I. *cum suis archiepiscopis et episcopis*; das Pontifikale von Mainz in Rom). Der Ordo des Brit. Mus. stellt den Übergang vom alten römischen Ritus zu dem fränkisch-germanischen Ritus dar; er entstand vielleicht 900—925. — S. 253 ff. werden die einzelnen Stufen

untersucht. I. Sehr wenig ist im Text von den Ostiariern und Exorzisten die Rede. Die Ordinationsriten waren hier sicher sehr wenig feierlich. Z. Zt. der Komposition des Ordo VIII ist die Erinnerung an den alten Ritus und seine Bestimmungen über die Weihe wohl schon vergessen. Diese Grade waren nicht unerläßlich gefordert zur Erlangung von höheren Graden, und die Funktionen des Exorzisten wurden von höheren Graden verrichtet. II. Das Lektorat und das Klerikat. Die Lektoren spielten immer eine Rolle, auch liturgisch, wenn auch ihre Funktionen nach und nach (seit s. IV) etwas herabgedrückt wurden. Man findet seit s. IV auch ältere Lektoren, aber im allgemeinen war der Grad für junge Leute da. Vielfach tritt das L. als Anfangsgrad auf, aber es war nicht obligatorisches Durchgangsstadium, und das scheint noch im 8. Jh. feste Regel gewesen zu sein. Der Londoner Ordo beschreibt deutlich den Weg zum Lektorat. Danach mußte man zuvor *clericus* sein! Wir haben im Sacr. Greg. eine *oratio ad clericum faciendum*. Es ist wohl der Empfang der *Tonsur* gemeint. Die *clerici* waren z. T. auf die Pfarreien der Stadt verteilt, z. T. lebten sie auch noch im väterlichen Hause. Das Klerikat als Vorbedingung zu den Weihen, auch den höheren, wird sehr deutlich in einem Brief Gregors d. Gr. (Ep. XII 4) über einen gewissen Opportunus von Teramo (*tonsorandus est, ut vel monachus vel a vobis subdiaconus fiat*). Bezeichnend ist auch die Lebensgeschichte des Papstes Nikolaus I. (858—867). Bei den Stationsgottesdiensten mußte dann der junge Kleriker sein Lektoratsexamen ablegen; dann wird er — in Rom — mit einem einfachen Gebet geweiht. Der Londoner Text unterscheidet zwischen dem Ritus beim Papst und dem bei den übrigen Bischöfen. Die Weihe des Lektors war zur Zeit der Abfassung des Ordo wohl nichts Neues; sie war wohl älteren Datums, wenn man sich auch die Weihe im ältesten römischen Ritus etwas anders vollzogen denken muß. III. Die Akolythen. Der Londoner Ordo bringt nichts wesentlich Neues zum Ordo VIII. Was er Eigenes hat, stimmt gut mit dem Ordo I überein. Begriff der *vestimenta officialia* (*planeta, orarium*). S. 270: Die wichtige liturgische Rolle der Akolythen. Daher nur Weihen an dazu Berufene. 4. Die Subdiakonatsweihe. Interpretation des Satzes im Ordo VIII: *Et si ad subdiaconatus officium voluerit eum provocare, adducitur ad medium*. Wer ist *eum*? Der Akolyth oder der *clericus*? Der Londoner Ordo beweist, daß der Ak. damit gemeint ist; gallikanischer Einfluß ist unverkennbar. Er reiht das Subdiakonat noch unter die *gradus inferiores* ein, obwohl es bereits gegen früher eine große Bedeutung gewonnen hatte. Das Resultat der schönen A.schen Untersuchungen läßt sich in seinen zwei Sätzen ausdrücken: 1. *L'Ordo du ms. de Londres nous fait connaître la pratique suivie à Rome au début au Xe siècle. L'influence du rituel gallican, appelé à être intégralement adopté une quarantaine d'années plus tard, s'y fait déjà sentir.* 2. *Au contraire, l'Ordo VIII est purement romain... Vers l'an 770 le rituel de la collation des ordres mineurs décrit dans l'Ordo VIII fut jugé par le pape Étienne III conforme à la tradition liturgique de l'Eglise romaine.* [363]

A. Dold O. S. B., *Le texte de la 'Missa Catechumenorum' du Cod. Sangall. 908* (Rev. Bénéd. 36 [1924] 307—316). Textausgabe eines hochinteressanten Palimpseststückes s. VII (vgl. Wilmar, Rev. Bén. 27 [1910] 109—113), das allerdings in sehr verderbtem Zustand erhalten ist. Es enthält a) *Gloria in excelsis*, hierauf *Quirieleison* (Mailänder Liturgie!); b) 4 Evangelienperikopen (auch der Ausdruck *dns ihs* statt bloß *ihs* weist nach Mailand); c) 4 Kollekten (sehr schwer lesbar) aus der *Missa quotidiana*. Die kleine Ausgabe ist mustergültig. [364]

E. Eichmann, *Der Kaiserkrönungsordo Cencius II.* (Miscellanea Franc. Ehrle II [Roma 1924] 322—337). Der Ordo Cencius II. ist die zweite und längere der von dem Kardinalkämmerer Cencius (später Honorius III. [1192—1198]) im Liber censuum zusammengestellten Kaiserkrönungsordnungen. C II ist aber kein ursprünglicher Bestandteil dieser Sammlung, sondern später (jedoch vor 1237) an den Anfang der Sammlung im Cod. Vat. 8486 hingesetzt. C I ist ein Bestandteil des alten Ordo Romanus vulgatus; die Herkunft von C II ist aber in Dunkel gehüllt;

wahrscheinlich stammt er aus einem nicht mehr vorhandenen, aber erschließbar jüngeren *Ordo Romanus*. — C I und C II sind nahe verwandt. C I ist ein Auszug von C II. Zeitlich gehören die beiden Ordines nahe zusammen. Nach E. ist der in ihnen beschriebene Ritus schon für die letzte Zeit der 1. Periode (Karl III.—Berengar) anzusetzen. Karl II. ist 875 noch nach dem älteren Ritus gekrönt worden, der die Erblichkeit des Imperiums zur Voraussetzung hatte; in C I und C II ist alles getilgt, was an die Erblichkeit der Krone erinnern kann; C I birgt noch kleine Reminiszenzen daran; die heutige Redaktion des C II kommt wohl erst für die Ottonenzeit in Betracht. Der ganze Aufbau dieses Ritus ist derselbe wie in C I. Aus ihm sind auch die wichtigsten Gebete entnommen. Auch die Nennung des Mauritiusaltares weist in die Ottonenzeit. Dem C II ist am Schluß ein kurzer Abschnitt über den Eid angehängt, den der Electus bezüglich des Dreileiberrechtes den Römern zu leisten hatte; dieses Anhängsel besteht erst seit Heinrich II. Danach wäre die ursprüngliche Form des C II in der Zeit von Otto I.—Heinrich II. in Anwendung gewesen. E. widerlegt dann noch einige Einwände, die gegen seine Datierung des C II von anderer Seite erhoben worden sind (*Prior presbyterorum cardinalium, camerarius*, Salbung durch den Bischof von Ostia, Vorkommen der Mitra [vgl. Jb. 3 Nr. 334], Einführung durch den Archidiaconus, Gebete und Formeln des C II auch in der angelsächsischen Formel Aethelreds, bei Ratold und in der Kölner Hs. 141 s. X e). S. 336 Text des C I nach der Florentiner Hs. s. XI. [365]

E. Eichmann, *Studien zur Geschichte der abendländischen Kaiserkrönung. II. Zur Topographie der Kaiserkrönung*¹ (Hist. Jahrb. d. Görresges. 45 [1925] 21—56). Nach einem umfangreichen und sehr dankenswerten Literaturverzeichnis beginnt die kritisch-historisch-topographische Behandlung der drei Abschnitte: I. Der Einzug des Königs in Rom und in die St. Peterskirche; II. die Vorgänge in der alten Petersbasilika selbst; III. der Krönungszug zum Lateran. Während bei I die Beschreibung des Weges naturgemäß den breitesten Raum einnimmt, ohne daß das Liturgische zur Geltung kommt (S. 35 f. Eidesleistung, Adoption, Einführung durch die ehernen Pforte unter dem Gesang des *Benedictus dominus deus Israel* bis zur silbernen Pforte), und während auch der dritte Teil wesentlich zeremoniellen, nicht liturgischen Charakter aufweist, enthält die Feier in der Petersbasilika selbst eine Fülle von liturgisch wichtigen Einzelheiten. Wir heben heraus: 1. Die Oration: *Deus in cuius manu corda sunt regum* aus dem Sacr. Gelas., die vor der silbernen Pforte über den Kaiser gebetet wird. 2. Das Scrutinium auf der Rota, *secundum Gallos*, d. h. in der Form, wie es in Gallien bei der Bischofsordination üblich war. 3. a) Die Bekleidung des Papstes im *secretarium 'pontificalibus indumentis'*. b) Inzwischen Oration *Deus inenarrabilis auctor mundi* über den künftigen Kaiser *in medio rote mediane* (= Skrutiniumsrota nach Pontif. Eccles. Apamiensis a. 1214). c) Bekleidung des Kaisers mit den klerikalen Gewändern. 4. Während dieses letzten Vorganges Oration über die Königin an der silbernen Pforte und dann gemeinschaftlicher Zug zur archa beati Petri. 5. Die Krönungsmesse. S. 42: „Der Altar, nach altchristlichem Gebrauch aus einer Mensa bestehend, lag unmittelbar über der Confessio, und der Bischof stand bei den liturgischen Verrichtungen so, daß er mit dem Rücken gegen die Apsiswand, mit dem Gesichte gegen das Volk im Langhause der Basilika zugewendet war.“ Die Messe verlief folgendermaßen: a) Introitus und Kyrie. b) Nach dem Kyrie Prostratio von Kaiser und Kaiserin, Allerheiligenlitanei, Salbung von König und Königin²; dieser Akt anfangs am Hauptaltar, später am Altare des hl. Mauritius. c) Überreichung der Insignien am Mauritius-Altar: Ring, Schwert, Krone, Zepter (nach Cencius II.). d) Rückkehr und Gloria; die Plätze des Kaiserpaares. e) Nach der Oration *Deus regnorum omnium* werden die Laudes angestimmt. S. 46: „Von liturgischem Interesse ist,

¹ Vgl. Hist. Jahrb. 39 (1919) 714 ff.

² Über die Brustsalbung vgl. die Miscelle von A. Wintersig o. S. 150 ff.

daß nach Cencius II. eine starke Angleichung an den Ritus der Weihe des römischen Bischofs stattfindet: der ganze Vorgang der Salbung und der Insignienübergabe ist zwischen Kyrie und Gloria eingestellt.“ Spätere Ordines treffen andere Reihenfolgen (z. B. Salbung vor der Messe, Schwertzeremonie usw.). f) Die Vorgänge bei der Opferung: Kaiser und Kaiserin opfern dem Papst als Konsekrationsservitium Brot, Wachs und Gold und ministrieren dann. g) Kleidungswechsel des Kaisers beim Beginn der Präfation und Kommunion. h) Nach Schluß der Messe legt der Kaiser die Sandalen ab und zieht die Kaiserstiefel mit den Sporen des hl. Mauritius an (nach Cencius II., später nicht mehr). [366]

Marc Bloch, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère sur-naturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre* (Publications de la Faculté des Lettres de l'Univ. de Strasbourg, fascicule 19 Straßb. 1924). Nach der ergänzenden Rez. von M. Andrieu (Rev. des sciences rel. 4 [1924] 648—653) beruht der Glaube an die Wunderkraft der französ. Könige (bes. Skrofulösen wird durch sie Heilung) bes. auch auf der Weihe des Königs, die der Bischofsweihe nachgebildet ist. Seit dem 8. Jh. haben Könige und Kaiser oft den Titel *sacerdos*. Die Kaiserkrönung enthielt eine eigene Salbung; Einkleidung mit priesterl. Gewändern; die Rubrik sagt: *ibique facit eum clericum*. Der Kaiser wurde als Subdiakon oder Diakon betrachtet, übte liturg. Funktionen aus. Seit dem 14. Jh. liest er die 7. Lektion der Weihnachtsvigilien. Über Friedrich III. s. Mabillon, *Museum Italicum* I 263; W. v. Schaumburg, *Geschichten und Taten* ed. Ad. v. Keller, Bibl. des Stuttg. liter. Vereins Bd. 50 S. 152. — In England vom König am Karfreitag geweihte Ringe (cramp-rings) gegen Epilepsie usw., außerdem Berührungen der Kranken (Skrofulösen). — Im Anhang u. a. der *Traité du Sacre* des Karmeliten Joh. Golein veröff., den dieser 1372 in seine Übersetzung des *Rationale* des Durandus einfügte. O. C. [367]

A. Eitel, *Die spanische Kirche in vorgermanischer Zeit* (Abhandl. aus dem Gebiete der mittleren u. neueren Geschichte und ihrer Hilfswissenschaften. Festgabe zum 70. Geburtstag von H. Finke. Vorref. Studien, Suppl. [Münster i. W. 1925] 1—22). Der Aufsatz leitet eine Festschrift für den hochverdienten Freiburger Historiker ein, bestehend aus 31 zum Teil sehr wichtigen Beiträgen aus der Feder in- und ausländischer (meist spanischer) Freunde, Schüler und Verehrer; inhaltlich bewegen sie sich zum allergrößten Teil im Mittelalter bis zur Renaissance (z. B. A. v. Martin, *Kulturbild des Quattrocento nach den Viten des Vespasiano da Bisticci* S. 316 ff. und L. Mohler, *Aus dem Briefwechsel des Kardinals Bessarion* S. 362 ff.), einige umfassen durchgehend einen größeren Zeitraum, ein einziger befaßt sich ausschließlich mit dem 19. Jh. Mittelbare Beziehungen zur Liturgiegeschichte könnten wir bei mehreren der Aufsätze, namentlich bei denen aus den Hilfswissenschaften, feststellen (z. B. L. Santifaller, *Über die Verwendung des Liber diurnus in der päpstlichen Kanzlei von der Mitte des 8. bis in die Mitte des 11. Jh.* S. 23 ff. und N. Hilling, *Paria litterarum. Ein Beitrag zur Urkundensprache des MA* S. 122 ff.); diejenigen Stücke, bei denen — allerdings durchwegs nur gelegentlich — Gegenstände der Liturgiegeschichte namentlich erwähnt werden, sind unter ihren Titeln in dieses Verzeichnis aufgenommen¹. Die E.schen Ausführungen beschreiben nach kurzen einleitenden Bemerkungen über Entstehung und Wesen der spanischen Eigenkirchen seit dem Beginn der Reconquista die Zustände in der spanischen Kirche vor dem Einbruch der Westgoten. Im Mittelpunkt stehen die strengen Kanones der Synode von Elvira (ca. 300), die Gestalt des Bischofs Hosius von Cordoba und die Bewegung des Priscillianismus (Konzil von Zaragoza 380). Die Weihegewalt liegt nach den Kanones von Elvira streng ausschließlich in der Hand der Bischöfe (S. 10), erst die Synode von Toledo 400 rechnet auch

¹ Nr. 336, 338, 410.

mit einem consensus patronorum, also laikalem Einfluß. S. 15 wird von der Verehrung des Häretikers Priscillian nach seinem gewaltsamen Tode und von seiner Aufnahme in die Martyrologien gesprochen. [368]

D. Stiefenhofer, *Ein Bild des religiösen und sittlichen Lebens in der alt-spanischen Kirche* (Bonner Zschr. f. Theol. u. Seels. 1 [1924] 232—250). Das Bild ist fast ausschließlich auf Grund der Kanones von Elvira gezeichnet. S. 236: Verbot der Fußwaschung bei den Neugetauften (wie sie im Missale Gothicum, Missale Gallicanum vetus, Sacramentarium Gallicanum vorgesehen ist). S. 237: Die Feier des eucharistischen Opfers und die Opfergaben. S. 240 f.: Totenkult. S. 244: Jungfrauenweihe. [369]

A. Schröder, *Das Kirchweihfest und die Patrozinien des Domes zu Augsburg* (Archiv f. d. Gesch. d. Hochstifts Augsburg VI 3/4 [1925] 233—291). Das seit 1913 wieder eingeführte, aber schon vor 1825 bestandene Kirchweihfest des Doms am 28. Sept. erinnert an die Weihe eines Doms vor 1065, dem Einweihungsjahr des in seinen Grundrissen heute noch bestehenden Liutolfdomes. Zeugnisse sprechen für ein Zurückreichen bis ins 8. Jh., wo wohl die merovingische Bischofskirche entstand. Freilich muß schon in der Römerzeit eine Bischofskirche hier gestanden haben, wenn auch nicht an der Stelle von heute. — Vielleicht wurde der Tag so gelegt in Anlehnung an ein von den heidnischen Alemannen um diese Zeit (Herbstbeginn) gefeiertes volksgenössisches Götterfest freudiger Art, ein Stammesfest. Zu seinem Ersatz eignete sich das Kirchweihfest am besten. S. 246 ff. wird untersucht, was die Festlichkeiten anlässlich der Augsburger Domkirchweihe in sich schlossen, um sodann ein Urteil darüber zu gewinnen, ob in diesen Gebräuchen Spuren und Reste von Bestandteilen eines heidnischen Festes zutage treten. Ein Bericht ist uns aus dem J. 1488 erhalten, in welchem Jahr die Domkirchweihe als Engelweihfeier begangen wurde. Tatsächlich findet sich mancher Zug der Angleichung an ein heidnisches Fest, wie das schon der Augsburger Humanist und Historiker Marx Welser richtig vermutete; er knüpft allerdings an ein römisches Fest an, bestimmt durch das sog. Excerptum ex Gallica historia (M. G. h. SS. XXIII, 388—390). Tatsächlich ist es eine Äußerung über ein heidnisches Hochfest¹. Das Hauptergebnis S. 266: Dem in A. um das Jahr 1000 althergebrachten, am 28. Sept. unter großem Zuzug von auswärts gefeierten kirchlich-weltlichen Volkshauptfest war in heidnischer Zeit ein germanisches Hochfest vorangegangen, an das man sich dunkel noch z. Zt. des Exc. erinnerte. — Nun hatte der Dom außer dem Kirchweihfest auch ein „Engelweihfest“ (angelica dedicatio). „In rhythmisch sich immer wiederholenden Zeitabständen wurde das Kirchweihfest mit erhöhter Feierlichkeit begangen als Engelweihfest, dann, wenn der 28. Sept. auf einen Sonntag fiel.“ Schr. meint (S. 268), daß auch diese Periodizität ihren Ursprung in einem Fest der heidnischen Zeit gehabt habe, indem auch das heidnische Herbstfest nur in Fristen als großes Stammfest der Alemannen gefeiert wurde. Die Umwandlung der regelmäßigen heidnischen Periodisierung in die Festlegung auf die Sonntagsjahre wird wohl zusammenfallen mit dem Ursprung der Augsburger Engelweihfeier. In Verbindung mit einem Visionswunder des hl. Ulrich von der dextera Domini, das sich an einem Sonntag ereignete, glaubt Schr. das Gedächtnis daran mit der Erinnerungsfeier der ordentlichen Domweihe verknüpfen zu können. S. 271: Die Hochweihe wurde in Form einer besonders gehobenen Kirchweihfeier begangen in den Jahren, da der Erinnerungstag der Kirchweihe auf einen Sonntag fiel. Der ursprüngliche Inhalt der Augsburger Legende ist also nicht eine himmlische Weihe, sondern eine dem

¹ Die Göttin Zisa oder Ciza, von der die Quelle spricht, hat nach Schr. nicht existiert. Die Fabeleien von A. Vetter, *Alt-Augsburg* (Augsburg 1921) S. 31 bedürfen dann wohl keiner eigenen Widerlegung. Eine Vermittlung stellt übrigens Gg. Grupp, *Kulturgeschichte des MA.* III³ S. 12 A. 3 dar.

schon lange ordnungsgemäß geweihten Dom zuteil gewordene erhöhte Weihe und Heiligkeit, die begründet gedacht (!?) wurde in der Erscheinung der segnenden dextera Domini². — S. 274 ff.: Die Patrozinien. Das heutige Patroziniumsfest Mariä Heimsuchung kommt im Missale des Doms von 1386 (= Clm 3903) noch nicht vor. Dagegen steht es im Kalender des Ordo divinorum officiorum = Clm 3908, das etwa ins Jahr 1420 gehört. Es ist wahrscheinlich, daß Bischof Burkard als Anhänger Bonifaz' IX. das von diesem eingeführte Fest in das Jahrzeitenkalender der Domkirche aufnahm (1389) und daß es alsbald als Titularfest begangen wurde („vielleicht wegen des religiösen Schwunges, von dem das Fest der herrlichen und liturgisch so bedeutsam hervortretenden Marienprophetie — *Magnificat* — getragen war“). Vorher ist wohl das Lichtmeßfest mit besonderer Feierlichkeit auch in Augsburg begangen worden. Wir haben davon noch deutliche Spuren. Der Marienaltar hatte seine Stelle im Westchor, der auch im Liutolfbau vom früheren merovingischen Dom diktiert worden ist. Im Westteil der Domkrypta stand ein Petrusaltar — Nebepatrozinium. Als Altarpatrozinien der romanischen Zeit werden eruiert: St. Maria im Westchor, St. Walburga, ein Kreuzaltar, Petrusaltar in der Westkrypta, Paulusaltar in der jüngeren Krypta, St. Magdalena in der Ostapsis, St. Gertrud v. Nivelles in einem östl. gelegenen Oratorium, St. Ulrich (Kapelle am Westchor), St. Michael am südl., St. Nikolaus, Papst Gregorius (dessen Verehrung in Augsburg sehr alt ist, vielleicht eingeführt durch Bischof Adalbero 887—909); Lichtstiftungen zum hl. Stephan und zum hl. Gallus bezeugen auch das Vorhandensein dieser Altäre; dann die hll. Felix u. Adauctus, die hll. Johannes und Paulus (verdrängt durch St. Agnes), St. Castulus³ (S. 285: „Im Dom in A. feierte man nach dem Zeugnis der ältesten Kalendarien schon frühzeitig das Übertragungsfest — 13. Juli —, und auf den Todestag — 26. März — hat das Sakramentar des Domes Orationen“), Dreifaltigkeit, Hl. Drei Könige (vielleicht erst im 14. Jh. dem Altar beigelegt!), St. Bartholomäus (B. und Hieronymus sind im ältesten Sakramentar mit den Bistumsheligen zusammengestellt), 11 000 Jungfrauen (seit 1352 zurückgedrängt durch Narcissus), St. Thomas (der Apostel ist im ältesten Sakramentar bei den Diözesanheiligen eingereiht), Altar Aller Heiligen und der hl. Anna (letztere schon 1335 vorhanden, das Patr. Allerheiligen kann aber älter sein; Festausbereitung 9. Jh.), St. Laurentius (an seinem Tag wurde der Ungarnsieg auf dem Lechfeld errungen, und sein Fest tritt nebst Vigil und Oktav im Dom kalendarisch und liturgisch kräftig hervor); St. Valentin (im Sakramentar berücksichtigt), St. Jacobus maior (später St. Antonius), St. Augustinus („erscheint am Dom frühe schon liturgisch gehoben“ S. 228 A. 42). Diese Altarehrungen sind zustande gekommen a) durch Reliquienbesitz, b) durch römische Kirchen und Festfeiern; daneben noch einige andere Einflüsse. [370]

H. Doyen, *L'entrée solennelle de l'évêque de Soissons dans sa ville épiscopale au moyen âge* (La Vie et les Arts lit. 11 [1925] 116—120). Schildert (nach C. Dormay, *Histoire de la ville de Soissons* 1664?) die lit. und unlit. Feierlichkeiten beim Einzug eines Bischofs in S. während des MA. Zum letztenmal sind die eng mit dem Feudalismus zusammenhängenden Gebräuche bezeugt für das Jahr 1560. [371]

L. Pfleger, *Altelsässischer Palmsonntagsbrauch und der Palmesel* (Elsaßland [1924] 103—105). Berichtet über alte liturg. Bräuche in Straßburger Kirchen und auf dem Lande, das „Palmenschießen“, die Palmprozessionen, die Palmesel mit kulturgeschichtlichen Details aus dem Elsaß. L. P. [372]

² Ich möchte doch annehmen, daß der Ausdruck „Engelweihe“ gerade am 28. Sept. mit der dedicatio S. Michaelis in engerem ursächlichen Zusammenhang steht, als dies bei Schr. S. 272 erscheint. Die Geschichte der Kapellenweihe von Tours bei Gregor v. T. vom J. 574 darf kaum verglichen werden.

³ Vgl. auch Schr. S. 290. Übrigens wird die Translation verschieden datiert. Schr. nimmt sie im 8. Jh. an, die gewöhnliche Tradition verlegt sie erst ins Jahr 826.

N. v. Lutterotti, *Ein alter Fußwaschungsritus aus dem Dom von Meißen* (Ben. Mon. 7 [1925] 97—101). Der Ritus findet sich in einer Pergamenths. v. J. 1514 aus dem ehemaligen Domstift zu Meißen, die jetzt im Archiv des Magdalenerinnenstiftes zu Lauban (Schlesien) liegt und jedenfalls nach der Reformation Meißen an das Stiftsdekanat von Bautzen und von da 1644 an die damalige Priorin von Lauban gekommen ist; 1670 wurde ein *Ordo introducendi, investiendi et velandi* der Nonnen von L. beigegeben. Den Grundstock des spätm. *Ordo* in die cene dñi ad mandatum in ecclesia Misnē bildet der des römischen Meßbuchs. „Um ihn ranken sich zahlreiche dramatische Szenen, so daß man von einem liturgischen Chorspiel reden kann.“ „Echt liturgisch“ jedoch möchte ich diese ganz vom Geist des gotischen Realismus durchdrungene dramatisch-biblische Darstellung nicht nennen. [373]

L. Pfleger, *La bénédiction d'une cloche du Couvent de Königsbrück en 1489* (Bull. ecclés. du dioc. de Strasbourg 44 [1925] 212—13). Bericht aus einem hs. deutschen Directorium chori des elsäss. Zisterzienserinnenklosters Königsbrück. Die Glocke erhält den Namen Maria Odilia. L. P. [374]

Thomas Pollock Oakley, *English Penitential Discipline and Anglo-Saxon Law in their joint influence* (Studies in history, economics and public law CVII 2, New York, Columbia Univ. 1923). Man findet in diesem Werke nützliche Einteilungen der keltischen und angelsächsischen Bußbücher. Der Verf. bemüht sich, über die Zeit und die Authentizität dieser Schriften zu mehr oder weniger wahrscheinlichen Schlüssen zu kommen; aber wir können nicht behaupten, daß er immer zu einem endgültigen Ergebnis gekommen ist. Das Neue in dem Buche scheinen uns die Seiten über den Umtausch der Strafen (88—103) zu sein. L. G. [375]

J. Kreps, *L'ancienne Liturgie liégeoise*¹ (Les quest. lit. et par. 10 [1925] 204—211). *VI. Ordre*. Wie bei den vorhergehenden Untersuchungen sind auch hier aus dem MA nur die Statuten von 1288 des Bischofs Johann von Flandern angeführt, die als erste Vorschriften für die Weihebedingungen erlassen. Alle anderen Zeugnisse stammen aus späterer Zeit (1548, 1549, 1618, 1725). — *VII. Mariage*. Die Statuten von 1288 verlangen die Eheschließung während der Messe. Der Vorgang der Trauung wird zunächst nach dem Rituale von 1553 gegeben, dann von 1592 und 1782. Bei der Konsens-Erklärung an der Kirchenpforte (1553) ist darauf hingewiesen, daß dieser Brauch in vielen Diözesen Frankreichs (z. B. Rennes, Evreux u. a.) vom 11.—16. Jh. verbreitet war. [376]

Ch. Caeymaex, *De Mechelsche Liturgie* (Verlagsboek Lit. Congr. Mechelen 1924, 135—147) schildert nach Laenen, *Histoire de l'Eglise métropolitaine de Sint-Rombaut à Malines* (Mecheln 1919/20) den Chorgottesdienst der Mechelner Kathedrale im 13. Jh. A. W. [377]

Abt Bon. Wöhrmüller O. S. B., *Beiträge zur Geschichte der Kastler Reform* (Stud. u. Mitt. z. Gesch. d. Benediktinerordens u. s. Zweige 42 [1924] 10—40). Über die Art und Weise der Kastler Reform unter Abt Otto Nortweiner († 1400) sind wir unterrichtet durch die erhaltenen *Consuetudines*, überliefert in vier Handschriften. (Diese Kastler Cons. sind nach S. 17 „nichts anderes als eine wenigstens mittelbare Umarbeitung der *Consuetudines Cluniacenses*“.) Den Cons. war von Abt Otto ein rein liturgischer Teil vorausgeschickt worden. Auch dieser erste Teil scheint wenigstens im großen und ganzen erhalten zu sein. Das Mettner Rituale der Münchner Staatsbibl. (Clm 8203) trägt den Titel: *Breviatura et ordo operis Dei... secundum breviaturam observantiae Castellensium*. Ein *Breviarium monasterii S. Petri in Castello* findet sich ferner im cod. St. Gall. 447. Den Reichenbacher und damit auch den Kastler Vershritus enthält Clm 8256. Auch die Cons. beschäftigen sich viel mit Liturgie in Kirche und Kloster, behandeln aber auch die Disziplin, das Buß-

¹ Vgl. Jb. 4 Nr. 369.

wesen, die Verwaltung, die Obliegenheiten der einzelnen Ämter in sehr ausführlicher Weise. — S. 23: Abt Eberhard von Weihenstephan (seit 1416) gab seinem Kloster auch nach den Kastler gearbeitete Statuten. Auch hier handelt das Reformationslibell im ersten Teil von Zeremonien, Brevier und Missale. — S. 39: Im Cod. St. Gall. 928 äußert sich ums Jahr 1430 ein Hersfelder Mönch in sehr abfälliger Weise über die Reformbestrebungen der Generalkapitel und Visitationen nach 1417. Unter anderem gibt er an, daß diese Reformobservanz, deren Hauptmerkmale eine starke Kürzung des Offiziums und die Annahme weißer Tuniken sei, in St. Egid zu Nürnberg, Michelsberg, Schlüchtern, Amorbach, Neustadt a. M., Johannesberg im Rheingau, Hersfeld und Fulda in Aufnahme gekommen sei. Vielleicht denkt er an die Kastler Reform; jedoch sprechen die Cons. Cast. nirgends von weißen Tuniken (nur die Laienbrüder haben weiße Tuniken und kurze, schwarze Skapuliere). [378]

C. Wilkes, *Die Zisterzienserabtei Himmerode im 12. und 13. Jahrhundert* (Beitr. z. Gesch. d. Mönchtums und des Benediktinerordens H. 12, Münster i. W. 1924). Fast gleichzeitig mit einer ausgezeichneten Arbeit von H. Muggenthaler über Waldsassen (*Kolonisatorische und wirtschaftliche Tätigkeit eines deutschen Zisterzienserklosters im 12. u. 13. Jh.*, Deutsche Geschichtsbücherei, hg. v. M. Doeberl u. G. Leidinger, Bd. II, München 1924), die sich allerdings ihrem Titel entsprechend streng auf das materielle Leben und Streben dieses nordgauischen Klosters beschränkt, erscheint diese gleichfalls tüchtige, sachlich etwas umfassendere Studie über das jetzt neu erstehende Kloster in der Eifel, wenn auch hier sich den kulturellen Grundlagen des Ordens gemäß (Muggenthaler S. 159 spricht von einer „einseitigen Einstellung auf wirtschaftliche Ziele“) ¹ das boden- und finanzpolitische Moment stark in den Vordergrund drängt. Für unsere Zwecke kommt vor allem II 8 „Das religiöse Leben in der Abtei“ in Frage (S. 101 ff.). Hauptquelle ist Caesarius von Heisterbach. Jedoch ist es für das Verhältnis dieses religiösen Lebens zur Liturgie sehr bezeichnend, wenn W. sagt (S. 104): „Es gibt wohl nichts, was der religiösen Seite der Himmeroder Mönche einen deutlicheren Stempel aufdrückte als gerade (die Visionen): d. V. lassen den in unserer Abtei gepflegten Mystizismus am besten erkennen.“ Besondere Beziehungen bestehen zwischen diesem und dem Marienkult. — Beim Kap. über die Wissenschaft (S. 112 ff.) ² z. B. S. 116: *Breviarium ordinis Cisterciensis*. [379]

W. Lampen, *Sint Franciscus en de Liturgie* (Tijdschr. voor Lit. 6 [1925] 173—180). Aus der Verehrung des Allerheiligsten Sakraments ergab sich die Art der Stellung des hl. Franziskus zur Liturgie. Die Erhaltung des Psalterium Gallicanum durch seinen Orden S. 180. [380]

L. Guillaume O. F. M., *La Liturgie et la Spiritualité franciscaine* (Cours et Conférences des Semaines Lit. III [Löwen 1925] 223—236). Das lit. Leben bildete in der ersten Ordensgesetzgebung, im Leben der ersten Jünger und dem frühen Schrifttum die Basis des geistl. Lebens und fand durch die große Verbreitung des Ordens in der ganzen Christenheit Nachahmung. Zahlreiche Belege. (Die von Dausend [s. Jb. 4 Nr. 86] gegen Benedikt ausgespielte Franziskusstelle wird dabei als ein gewolltes Bestehen auf der Doktrin Benedikts erklärt.) Die „Séraphicité“, das spez. Moment der franziskanischen Frömmigkeit — „brûlant amour s'étendant à la fois à Dieu, à l'humanité et à la nature“ —, tendiert dabei „à créer des formules et des dramatisations plus affectueuses, plus simples et plus populaires. Elle s'incarne dans la synthèse de deux tendances qui paraissent se disputer l'âme médiévale: 1^o la dévotion attendrie et agissante à la personne, visage, passion et

¹ Vgl. jedoch G. Schnürer (Nr. 352) S. 130.

² S. 114 wird gesprochen von den Codd. des Klosters, von denen ein großer Teil in den Besitz von J. Görres kam. Zur Literatur über dessen Bibliothek vgl. neuestens Jb. 3 Nr. 274.

plais de Jésus; 2° la prédilection pour les objets matériels du culte, gages sensibles du surnaturel, pour la munificence des fêtes, et le goût extrême des légendes hagiographiques.“ G. glaubt zwar, daß die franzisk. Frömmigkeit sich dabei von der Liturgie habe erziehen lassen; aber wenn er S. 231 sagt, Franziskus sei weniger ein „génie créateur que génie transformateur de vie“ gewesen, so liegt darin doch das Eingeständnis, daß die franzisk. Einflüsse auf die Lit. eine Umformung, zum mindesten eine veränderte Auffassung ihres Wesens, voraussetzten. A. W. [381]

R. P. Mortier, *La liturgie dominicaine* (Lille, Paris, Bruges 1921). 2 Teile. Der 1., histor. Teil legt die Anfänge und die Entwicklung der dominikan. Lit. von Messe und Offizium dar und charakterisiert die Architektur der Dominikanerkirchen. Der 2. behandelt in Einzeluntersuchungen bestimmte, heute noch bestehende Eigenheiten in Messe, Offizium, tägl. Marienoffizium und Prozessionen. L. G. [382]

IV. Liturgische Heiligenverehrung.

P. Batiffol, *Petrus initium episcopatus* (Rev. des sciences rel. 4 [1924] 440—453) erwähnt u. a. die *Cathedra Petri* vom 22. Febr. als in Rom seit 336 bezeugt; sie verdrängte die heidnische *cara cognatio* und feierte die Erhebung Petri zum Episkopat und zugleich die Einsetzung des Episkopats. Der unechte *Sermo* 190 Augustins behandelt dies Fest, 5. oder 6. Jh., ebenso ein von Morin (Rev. Bénéd. 1896, 343—345) veröff. *Sermo*. S. folg. Nr. O. C. [383]

P. Batiffol, *Natale Petri de cathedra* (Journ. of Theol. Stud. 26 [1925] 399—404). B. gelangt zum Teil zu andern Ergebnissen als J. P. Kirsch in dem oben (S. 48 ff.) abgedruckten Aufsatz. Infolge der breiteren Basis des letzteren und der gründlicheren Durchforschung des gesamten Stoffes vermögen K.s Ergebnisse mehr zu überzeugen. B. nimmt folgendes an: Um der Fastenzeit auszuweichen, hat man in Gallien das durch die Dep. mart. bezeugte Fest *S. Petri de Cathedra* vom 22. Febr. auf den 18. Jan. zurückverlegt; hier war dann *Cath. S. P. in Roma*, zum bisherigen Termin *apud Antiochiam*. B. möchte dann die Frage lösen, worauf sich das Fest N. bezieht, nachdem Duchesne die Wechselbeziehungen zwischen diesem Fest und dem Kultus des Petrusstuhles zurückgewiesen hat. Nach einer ps.-augustinischen Predigt auf den 22. Febr. (heidnisch *Cara cognatio*!) meint B. das Fest bezeichnen zu können als 'l'anniversaire du *Tu es Petrus*'. Dazu noch zwei Stellen aus anderen Predigten. Damit verbindet B. noch Stellen aus dem Sakramentar von Bobbio (s. V?) und *Missale gothicum*. Die westgot. Kirche kennt nur den 22. Febr. — In Gallien und Spanien feierte man am 25. Jan. die Bekehrung des hl. Paulus. Das ist kein römisches Fest, sondern ausschließlich ein gallikanisches. B. schließt „Les pays gallicains... fêtaient le 18 (janvier) l'anniversaire de l'épiscopat ou de l'apostolat de S. Pierre, et à l'octave du 18... ils célébraient l'anniversaire de l'appel de S. Paul à l'apostolat“.

[384]

J. P. Kirsch, *Die Berner Handschrift des Martyrologium Hieronymianum* (Röm. Quartalschr. 31 [1924] 113—124). Im Zusammenhang mit seinen Untersuchungen über den stadtrömischen christlichen Festkalender (s. Nr. 389) behandelt hier K. eine der drei ältesten erhaltenen Hss. mit dem vollständigeren Text des sog. Martyrol. Hieron.: es ist das Ms. 289 der Bibliothek in Bern, für den Archetypustext insofern von besonderer Bedeutung, als darin am vollständigsten die Ortsbezeichnungen und die näheren lokalen Angaben über die Grabstätte oder ein entsprechend anderes Heiligtum der Heiligen erhalten sind. K. gibt zunächst eine genaue Detailierung des Inhalts dieser Sammelhandschrift (darunter Regel des hl. Chrodegang mit fehlendem Anfang und Schluß, Bruchstück des *Ordo Romanus* I u. a.), deren Schluß (fol. 52—129^v) das Mart. Hier. bildet. Sie zerfällt in drei ehemalige Codices, deren erster sicher nach 821, der Schrift nach s. IX m. geschrieben ist, deren zweiter (mehr praktisch-seelsorglichen Inhalts) etwas älter ist, und deren dritter, eben das Mart., wohl noch s. VIII e. angehört. Sodann wird der Text des Mart. mit der

Ausgabe von de Rossi-Duchesne verglichen. Den Abschluß des Aufsatzes bildet die Zusammenstellung der Textvarianten des (unvollständigen) Ordo Romanus I gegenüber der Ausgabe von Mabillon (*Mus. Ital.* II), notwendig und förderlich „bei dem Alter der Handschrift und dem sachlichen Interesse, das einige Zusätze bieten“. [385]

H. Quentin O. S. B., *Per la Critica del Martirologio Gerolimiano* (Atti della Pontif. Accad. Rom. di archeol. ser. III Memorie vol. I parte II [Roma 1924] 103—108). Über die Methode zur Herstellung des Textes des Archetypus.

J. P. Kirsch. [386]

H. Quentin O. S. B., *Les extraits du Martyrologe hiéronymien du manuscrit 15 818 de Munich et leurs notices historiques* (Riv. arch. crist. 1 [1924/25] 123—139). Das Ms. enthält wie der Laureshamensis histor. Notizen alten Gepräges; De Rossi betrachtete den L. deshalb als eine ursprünglichere Form; anders Duchesne. Der L. steht dem Bernensis bes. nahe; älter ist der Epternacensis. Auch dieser enthält seltene histor. Notizen; da er aber die Spur vieler Auslassungen zeigt, könnte De Rossi doch recht haben. Der L. und auch der Monac. wären also konservativer gewesen als Ept., Bern. usw., indem sie die Notizen beibehielten. Ms. 15 818 enthält ein Martyrol. Bedas mit Salzburger lokalen Zusätzen; der Kopist hat zur Ergänzung ein Hieron. benutzt. Qu. druckt diese Ergänzungen ab. Der Monac. berührt sich in vielem mit dem Ept., also dem ältesten Vollms., oft mit Rich. (Auszug von Reichenau, der dem Ept. nahe steht) und öfters auch mit Cambrensis. Er hat ein Ex. der Familie des Ept. benutzt, aber vor der Abkürzung. Das Urexemplar hatte histor. Notizen. Der Lauresh. ist nur das Fragment eines Ex., das noch die Notizen hatte; ist auch eng verwandt mit der 2. Familie, dem Bern. De Rossi hatte aber recht, wenn er dem Urtyp die histor. Notizen zuschrieb.

O. C. [387]

A. Manser, *Züge früher Ehrung der Römischen Kanonheiligen Marcellinus und Petrus* (Ben. Mon. 7 [1925] 291—301). Die Verehrung des Priesters Marcellinus und des Exorzisten Petrus, deren Namen in allen Zeugen des gregorianischen und vorgregorianischen Meßkanons erscheinen, aber auch im irischen Stowe-Missale, im ambrosianischen Kanon und im Bobbiosakramentar, von denen die römisch-gregorianische Liturgie, aber auch schon das Gelasianum eine Festmesse hat (nicht das Leonianum), die späterhin mit einer eigenen Präfation ausgestattet wurde, die schon in der Grundlage des Mart. Hier. genannt und sowohl in der ma. Allerheiligenlitanei von St. Peter wie in der von Saint-Amand (s. IX) angerufen werden, nachdem schon Zurufe in der Form von Katakombeninschriften an sie gerichtet waren und Papst Damasus ihr Martyrium dichterisch verherrlicht hatte, — ihre Verehrung beginnt wohl nach 305 unter Konstantin; er ließ, nachdem schon vorher die hl. Leiber aus dem Waldgrabe in die Katakombe „zu den 2 Lorbeerbäumen“ übertragen waren, über dem Coemeterium eine Basilika errichten, später wurde eine Kirche innerhalb der Stadtmauer erbaut, die in der gregorianischen Liturgie als Stationskirche für den Samstag vor dem dritten Fastensonntag (Exorzismen der Ostertaufordnung — Petrus d. Exorzist!) erscheint. Um 827 kamen unter Abt Einhard die Gebeine der beiden Heiligen nach Obermühlheim = Seligenstadt; Einhard selbst und Hrabanus haben sie besungen.

[388]

J. P. Kirsch, *Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum. Textkritische Untersuchungen zu den römischen „Depositiones“ und dem Martyrologium Hieronymianum* (Liturgiegeschichtl. Quellen 7/8, Münster i. W. 1924). Wohl die ab- und abschließendste Vorarbeit für eine endgültige historisch-kritische Darstellung der altrömischen Heiligenverehrung, für die Liturgiegeschichte von enormer Wichtigkeit. Es handelt sich darum, den ältesten stadtrömischen Heiligenkalender herzustellen und kennen zu lernen, ein Versuch, den vor K. in gewissem Sinne A. Urbain unternommen und zu dem die Herausgeber des Mart. Hier. (G. B. de Rossi und L. Duchesne), dann auch H. Delehaye wertvolle Mithilfe geleistet haben. In der Einleitung spricht K. von den Quellen des zu rekonstruierenden Kalenders.

I. Hauptquelle: Mart. Hier. Das Verzeichnis der Heiligenfeste der römischen Gemeinde aus der Zeit der 1. Redaktion des Martyrol. Hieron. ist nicht als solches und auch nicht in für sich bestehenden Bruchstücken überliefert. Es wurde jedoch von dem ursprünglichen Bearbeiter des Mart. Hier. in seinen Text aufgenommen, und nun liegt die Aufgabe vor, es aus den uns überlieferten Textrezensionen des großen Verzeichnisses wiederherzustellen. Die ältesten Hss. gehören dem 8. Jh. an, eine aus Echternach (jetzt in Paris), eine aus Metz (jetzt in Bern, vgl. Nr. 385), eine aus Weißenburg (jetzt in Wolfenbüttel). Alle uns überlieferten Textrezensionen gehen auf ein in Gallien entstandenes und mit Zusätzen über gallische Heilige versehenes Exemplar zurück, während die erste Bearbeitung um die Mitte s. V. in Oberitalien anzusetzen ist. II. Hauptquelle: *Deposito episcoporum* und *Deposito martyrum* im Chronographen des *Furius Dionysius Filocalus* v. J. 354. „Die zu lösende Aufgabe (S. 6) besteht darin, durch eingehende textkritische Untersuchungen der im Mart. Hier. mit der Ortsangabe *Romae* versehenen Tagesnotizen über Heiligenfeste klarzustellen, welche von diesen Angaben der ersten Textgestalt des großen Verzeichnisses angehörten. Denn daraus folgt, daß diese Notizen in dem vom ersten Bearbeiter benutzten stadtrömischen Festkalender enthalten waren. Dabei müssen auch noch andere Quellen der römischen Hagiographie herangezogen werden: 1. die Grabstätten der Märtyrer in den Zömeterien Roms und des römischen Territoriums; 2. die Inschriften; 3. Angaben im Lib. Pont. über den Bau und die Wiederherstellung der coemeteria; 4. Berichte über Translationen im Lib. pont.; 5. Sakramentarien; 6. 'Passiones' der römischen Märtyrer. Die Untersuchung wird dann nach folgenden Gesichtspunkten geführt: 1. Die der *Deposito martyrum* und dem Mart. Hier. gemeinsamen Festangaben über römische Märtyrer; 2. die in gleicher Weise wie die römischen Märtyrerfeste der *Deposito martyrum* im Hier. verzeichneten Festnotizen; 3. die *Deposito episcoporum* der Chronographen und das Mart. Hier.; 4. die übrigen stadtrömischen Heiligenfeste im Mart. Hier.; 5. die Heiligenfeste des römischen Distrikts.“ Das Ergebnis dieser Untersuchungen ist: Im Hier. sind drei chronologische Schichten römischer Festeintragungen vorhanden: a) die Feste in der ersten Redaktion; b) die bis Ende des 6. Jh. hinzugefügten Feste, zu denen eine große Zahl Wiederholungen an einzelnen vom richtigen Festdatum verschiedenen Tagen kommen; c) die erst in Gallien nach dem 6. Jh. nachgetragenen Festnotizen. Nach diesem Ergebnis konnten 2 Listen hergestellt werden: A. Liste der stadtrömischen Heiligenfeste im italienischen Hier.; B. die in Gallien über römische Heiligenfeste im Hier. gemachten Zusätze. [389]

J. Brinktrine, *Das älteste Marienfest* (Theol. u. Glaube 16 [1924] 384 ff.). Bericht über das Ergebnis der sorgfältigen Untersuchungen von M. Jugie, *La première fête Mariale. L'Avent primitif* (Paris 1923), wonach in Konstantinopel, Jerusalem, Bostra, Kleinasien, Antiochien, Ägypten am Sonntag vor Weihnachten das Gedächtnis der hl. Jungfrau gefeiert wurde. Die spanische Kirche legte im Konzil von Toledo dieses Fest auf den 18. Dez.; ein solches Fest war wahrscheinlich auch in Rom, sicher in der mailändischen Kirche (*ante nativitatem Domini seu de exceptato*). Nach Br. hätten sich auch im heutigen römischen Ritus noch Reminiszenzen an dieses ehemalige Fest erhalten (S. 386). [Vgl. Jb. 3 Nr. 78 a. S. auch in dem von Silva-Tarouca hg. ältesten röm. Ordo (s. Jb. 4 S. 178 ff.) Cod. S. Gall. f. 67: *una dominica ante natale Domini incipiunt canere de conceptione sanctae Mariae*. O. C.] [390]

M. Förster, *Die spätaltenglische Übersetzung der Pseudo-Anselmschen Marienpredigt* (Anglica. Brandlfestschrift = Palaestra 147/8 [Leipzig 1925] 8—69). Die im Cotton Ms. Vespasianus D. XIV des Brit. Mus. erhaltene, auch lateinisch vorhandene altenglische Version einer Marienpredigt, die aber nicht von Anselm, sondern einem jüngern und weniger großen Zeitgenossen stammt und zwischen 1088 und 1108 entstanden sein muß, wird neu (nach 6 vorhergehenden Publikationen) ediert und aufs genaueste besprochen. Aufs liturgische Gebiet kommt die Untersuchung bei

der Frage, für welchen Tag unsere Homilie bestimmt gewesen sein mag. Das Ergebnis (Assumptio) wird ja auch durch die heute noch an diesem Tag verwendete Perikope Lc 10, 38—42 von vornherein nahegelegt. [391]

L. Gougaud, *The Isle of Saints* (Studies 13 [1924] 363—380). Gelegentliche Erwähnung liturgischer Dinge: So S. 369 die Notiz *De bonis naturis gencium* im Ms. 192 von Donaueschingen (Pontificale s. IX. e.) und S. 380 die Bezeichnung Irlands als 'Insel der Heiligen' im römischen Brevier. [392]

F. Brittain, *Saint Radegund, Patroness of Jesus College, Cambridge* (Cambridge 1925). Nach einem geschichtlichen Abriss über die hl. Radegundis und die Gründung der Abtei vom hl. Kreuz zu Poitiers verbreitet sich der Autor über den Kult der Heiligen innerhalb und außerhalb Frankreichs und besonders in England. Der Kult kam um die Mitte des 9. Jh. dorthin. Sie wurde besonders in Winchester verehrt. Außer einem Frauenkloster in C. waren ihr 5 Pfarrkirchen und 2 andere Klöster geweiht und außerdem 2 Kapellen, die eine in der Kathedrale zu Exeter, die andere in der Krypta der alten S. Paulskirche in London. S. 78 Liste der verschiedenen Feste der hl. R. S. 79/81 Liturgische Stücke (Messe und Vesper). S. 82/84 Litanei von der hl. R., zitiert nach dem *Manuel du pèlerin* (Potiérs o. J.). L. G. [393]

W. Fink O. S. B., *Zur ältesten Vita des hl. Pirminius* (3. Jahresh. d. bayr. Ben.-Ak. 1924, 20—27). Die erst im 10. Jh. entstandene Vita Pirminii dient liturgischen Zwecken. S. 24: P. und die Benediktinerregel. [394]

A. M. Zimmermann O. S. B., *Der heilige Korbinian. Versuch einer historisch-kritischen Darstellung seines Lebens* (ebda 1—19). Eine kritische Zusammenfassung bisheriger Forschungsergebnisse¹, gegenüber Krusch im allgemeinen mehr konservativ². Für uns kommen in Betracht S. 8 über seine monastische Lebensweise in Frankreich, vielleicht nach der regula S. Benedicti ad modum instituti Luxoviensis (?); S. 12 die Ausübung monastischer Liturgie in Freising und Weihestephana nach gallikanischem Ritus. S. 13. K. war von der irischen Mönchaskese weit entfernt. [395]

L. Pfleger, *Le culte d'une Sainte Irlandaise en Alsace: Ste Brigide* (Bulletin ecclés. de Strasbourg 1923, 51—55). Der Kult der hl. Br., Stifterin des Klosters von Kildare, hatte sein Zentrum in dem Schottenkloster Honau, später in Alt-St.-Peter in Straßburg. Ihre Reliquien. Populärer Taufname. Zahlreiche Patronate. L. P. [396]

¹ Vgl. Jb. 4 S. 308 Anm. 11; Nr. 394, 432.

² Z. S. 4 leitet den Namen *Corbinianus* ab von *Corbeny* oder einer anderen Ortschaft, deren Namen die Wurzel *corb-* aufwies und wie sie gerade in der Umgebung von Paris mehrfach waren, oder von der Familie *Corbie*, wie sie noch später existierte. Die erstere Möglichkeit ist wahrscheinlicher als die zweite, aber beide gehen doch (unter dem überragenden Einfluß von B. Krusch Ss. rer. Germ. in us. schol. Vita Corb. p. 136) von der Voraussetzung aus, daß die Ableitung des Namens aus dem Lateinischen unmöglich ist. Büdinger in der A. D. B. IV (Lpz. 1876) S. 472 und B. Sepp (10. Sammelbl. des Hist. Ver. Freising 1916, 23 f.) haben dies vermutet, letzterer offen mit der Gleichung *Corbinianus* = *Corvinianus*. Sepp hat allerdings sehr spärliche Beweise vorgebracht; aber die Vermutung an sich liegt doch nicht so fern, wie dies R. Bauerreiß O. S. B., *Irische Frühmissionäre in Bayern* (Wiss. Festg. z. 1200jährigen Korbiniansjub. 1924 S. 57) zu heischen scheint. Auch seine Beweise sind nicht klar und überzeugend. Wenn sich *Corbi* in Noricum findet, so muß doch bedacht werden, daß Noricum nicht bloß und nicht rein keltisches Sprachgebiet war und daß sein Keltisch jedenfalls ein anderes war als das bretonische oder gälische. Der Satz: „Auch die Endsilbe *ian* kann... die typisch irische (!) Endung *an* sein“ enthält, linguistisch gesprochen, eine Unmöglichkeit. Wir müssen aber notwendig das Doppelsuffix *-inian-us* im

M. Förster, *Die Legende vom Trinubium der hl. Anna* (Probleme der engl. Sprache u. Kultur. Festschr. f. Joh. Hoops. Germ. Bibl. II 20 [Heidelberg 1925] 105—130). Sammelt zunächst eine große Reihe poetischer und prosaischer Fassungen dieser Legende und kommt damit weit über Gerson, sicher ins 12. Jh. zurück¹.

Auge behalten. Daß es am ehesten lateinisch sein kann und namentlich in der späteren Kaiserzeit sehr in Schwung kam, ist nicht mehr zu betonen; auch Sepp hat es gesagt. Dagegen haben wir nach Ausweis von Holders *Altelt. Sprachschatz* bei genauem Zusehen zwar das Suffix *-an* (nicht *ian*) <*-a-gno*, also *Corbagnō*) *Corbán* (Holder I 59); wir haben auch zur Not das Suffix *-inio*, so daß (II 46) ein **Corb-inio-s* oder **Corbinus* entstehen könnte. Aber nie läßt sich das Doppelsuffix finden. Nehmen wir also *-inian* als Anhänger, so kann es nicht keltisch sein; es ist also sein römischer Ursprung sichergestellt. Aber auch Worte wie *Corbeny* sind *-inio*-Ableitungen vom Stamm *corb-*, so daß für sie das gleiche zutrifft. Nun ist es wohl möglich, daß die lateinischen Suffixe an einen anderssprachlichen Stamm angehängt wurden. Der Stamm *corb-* kann aber ebensogut römisch sein und zwar = *corv-*. Daß der an sich ja schon häufige vulgäre Wechsel von *b*—*v* gerade bei diesem Stamm vorkommt, zeigt Thes. I. Lat. Suppl. = Onom. vol. II fasc. IV col. 657, wo der gleiche Mann, den Chronogr. a. 354 *Corvinus* nennt, von einer andern Quelle, Consul. Constant. chron. I *Corbinus* genannt wird! Vor allem möchte ich aber auf eine Stelle hinweisen, die wohl notwendig herangezogen werden muß. In einem Gedicht des Bischofs Theodulf v. Orleans (c. 27 v. 56; hg. v. E. Dümmeler, *Poët. lat. med. aev.* I 492) wird ein Adressat angeredet: *perforet ut pectus, Corviniane, tuum*. Wir hätten also hier die *v*-Form. Und zwar war dies der wirkliche Name. Er wird zwar an anderer Stelle (v. 102) auch mit *Corvule* angesprochen und v. 1 sogar unter die *corvi* gezählt. Aber das sind nur verkürzende Spottableitungen aus dem längeren eigentlichen Namen. Auch ist nicht anzunehmen, daß *Corv.* die Übersetzung eines deutschen Namens ist (Ebert hat einmal an Hraban gedacht, was schon zeitlich unmöglich ist!). Wie kam man denn gerade auf die umständliche Bildung mit dem Doppelsuffix? Ebenso ist nicht anzunehmen, daß dieser Stamm *corv-* aus dem Keltischen *corb-* abzuleiten ist; denn man hatte, das bezeugt Theodulf, doch das deutliche Empfinden der lateinischen Herkunft. Wir müssen also sagen, daß die Form *Corvinianus* nicht bloß auf Grund einer „Umwandlung“ hergestellt werden kann, sondern tatsächlich im westl. Frankenreich belegt ist und zwar in einer Zeit, die der Lebenszeit des Freisinger Bischofs sehr nahekommt. Denn das Gedicht Theodulfs ist entstanden im oder um das Jahr 796 (der Vergleich mit dem ziemlich sicher auf dieses Jahr zu datierenden c. 25 legt dies dringend nahe). V. 111 f. heißt es nun: *Nunc tibi tot salve, quot sunt in vertice crines / Albentes, sic tu, Corviniane, vale*. C. war also ein alter Mann; nehmen wir als Durchschnitt 60 Jahre, dann ergäbe sich als Geburtsjahr etwa 736, nicht weit vom Todesjahr unseres Bischofs entfernt. — Wenn Pilitrud (Arb. vita Corb. c. 26) den hl. Korb. einen *Brittanorum origine ortum* schildert, so deutet das Z. S. 14 richtig mit den ungenauen geographischen Begriffen und Kenntnissen jener Zeit und der Herzogin; hier kann doch die Grenze der Bretagne sehr leicht zu weit nach Osten gerückt sein. Jedenfalls: mit dem Namen Korbinians läßt sich seine irisch-keltische Herkunft nicht erhärten, obwohl neuestens auch G. Schnürer (Nr. 352 S. 239) meint, daß für seinen „irischen Ursprung bestimmtere Angaben vorhanden sind“.

¹ Ich möchte Bedenken tragen, die Eintragungen auf dem Deckel und dem Vorsatzblatte von Clm 17 151, die doch schon eine Sammlung und einen Niederschlag einer längeren Tradition darstellen, so früh anzusetzen (auch aus paläographischen Gründen), wie das F. tut. Sie sind auch nicht von der gleichen Hand geschrieben.

Ein Prosatext des 15. Jh. (S. 119) findet sich in einem Lektionar von Chartres, ist also ein Teil des Offiziums, was F. auch von den (?) anderen Prosafassungen der Legende anzunehmen geneigt ist. Sehr richtig S. 121: „Ein zu weites Hinaufrücken der Entstehungszeit scheint nicht in den Gesamtverlauf der Geschichte des Annenkultes zu passen.“ Kurzer Überblick². Die ältesten Nachrichten zur Entstehung der Legende weisen nach England und der Normandie; sie sind aber auf dem Boden der hieronymianischen Theorie über die Verwandten des Herrn erwachsen³.

[397]

L. Pfleger, *Le culte de Sainte-Anne en Alsace au moyen-âge* (Bulletin ecclés. de Strasbourg 1919, 239—249, 270—276). Die erste Spur des Kultes führt ins 12. Jh.; die Kapelle in der Stauferpfalz zu Hagenau besaß eine Reliquie. Erst im 15. Jh. wird er, im Zusammenhang mit der Lehre der *Immaculata conceptio*, ungemein populär. Bruderschaften.

L. P. [398]

R. L(echat), *Les Bienheureux de l'abbaye de Villers* (Anal. Boll. 42 [1924] 371—386). Die Zisterzienserabtei Villers in Brabant verehrte eine große Reihe ihrer Mitglieder als Selige, ohne daß diese je kanonisiert wurden, z. B. besonders den s. Gobert von Aspremont † 1263, einen Bruder Arnulf Cornibot von Brüssel, über den es sogar ein Offizium s. XIII gibt (cum lectionibus et notis = Ms. Brux. II 1658), der aber auf Einspruch des Generalkapitels (ne multitudo sancti vilescerent) nicht zur Kanonisation zugelassen wurde. Die hl. Juliana von Cornillon, die in V. begraben ist und gleichfalls zu den Seligen dieses Klosters gezählt wurde, bekam Offizium und Messe (1672) im Kloster St. Salvator zu Antwerpen. Im übrigen besitzen wir kein offizielles Dokument über die liturgische Verehrung all dieser Heiligen. Das Bollandistenmuseum besitzt zwar ein Menologium, das äußerlich ganz die Zeichen eines lit. Martyrol. trägt, in Wirklichkeit aber nur eine mechanische und leichtsinnige Kompilation des 18. Jh. aus des Molanus Usuardausgabe und seinen Natales, aus dem röm. Mart. und dem Menologium Cisterciense des Henriquez ist. Die Arbeitsmethode dieses Kompilators wird genau und scharfsinnig von L. untersucht. Die Hs. ist vielleicht flüchtig für eine unbedeutende, kleine Filiale zusammengeschrieben worden, aber sie 'ne représente pas le martyrologe authentique de l'abbaye de Villers'. Vom wirklichen, offziellen Martyrol. der Abtei, wie es allerdings erst um 1749 gebraucht wurde, sind uns einige spärliche Nachrichten überkommen durch den Visitator Dom Guyton von Clairvaux. Aber auch seine Notizen sowie die Tatsache, daß die Hagiographen niemals ein Martyrol. als Zeugen anführen, beweisen, 'qu'aucun des moines de Villers n'était inscrit au martyrologe de sa propre abbaye'. Die einzige Quelle ist die alte Chronik von Villers oder der Liber de gestis virorum illustrium monasterii Villariensis.

[399]

W. Lampen, *La liturgia delle Sacre Stimate* (Studi Francesc. 10 [1924] 95 ff.). Das Fest der Stigmatisation des hl. Franz ist nicht, wie vielfach angenommen wird, von Benedikt XI. oder Benedikt XII. eingeführt worden, sondern unter dem letzteren auf dem Generalkapitel von Cahors 1337. Auf dem Kapitel von Assisi 1340 handelt es sich um die Einführung des von dem General Gerardo Odone verfaßten Offiziums. Die Stellung der Päpste von Pius V. und Sixtus V. und weiterer bis auf Pius IX. zu diesem Feste. S. 100 ff. Der Text der Messe in seinen verschiedenen Varianten; S. 102 die Sequenz *Corda pia inflammantur* s. XIV (wird abgedruckt). S. 103 die Sequenz *Laetabundus Francisco* und ihr Vorkommen (Verfasser Thomas von Capua nach Wadding; L. möchte diese Autorschaft auf Grund äußerer und innerer Beob-

² Zur Literatur vgl. besonders auch P. V. Charland (Jb. 2 Nr. 244) und W. Lampen (Jb. 4 Nr. 390), beide von F. nicht erwähnt.

³ Zur künstlerischen Darstellung der hl. Sippe (und damit auch des Trinubiums) möchte ich verweisen auf die interessanten Plastiken s. XV m. in der Pfarr-(ehem. Benediktinerinnen-)kirche zu Gehrden Kr. Warburg (Westf.).

achtungen bezweifeln). Die Sequenz des Thomas a Celano: *Sanctitatis nova signa*; dieser dichtete auch eine weitere Sequenz: *Fregit victor virtualis* (Nachahmung von Wipos *Victimae paschali*). S. 107 ff. Das Fest im Martyrologium Romanum. Erst eingefügt unter Sixtus V. zwischen der hl. Theodora und der hl. Hildegard von Bingen. Die Varianten der Ordensmartyrologien. — S. 109: Das Fest im Offizium. Geringfügiger Unterschied zum 4. Oktober. Die Antiphon *Colorum candor*. Verfasserschaft des Zisterzienserкардинаls Rainer Capacci von Viterbo? S. 111: Die Variation der Antiphonen. S. 112: Eine späte Antiphon: *Totus amor es Francisce*. Umstellung von Hymnenstrophen im Clm (ol. Tegerns.) 19824 s. XV. [400]

J. Greven, *Engelbert der Heilige und die Bettelorden* (Bonner Zschr. f. Theol. u. Seels. 2 [1925] 32). Obwohl er bei den Zeitgenossen vor allem von Cäsarius von Heisterbach als Märtyrer galt, ist es doch erst unter Erzb. Ferdinand von Bayern (1612—1650) zu einer kirchlichen Verehrung E.s gekommen. 1618 fand das von J. Gelenius verfaßte Offizium Aufnahme ins Kölner Brevier. Der Wortlaut der Oration deckt sich fast mit der von Thomas Becket. [401]

J. M. March, *Mas sobre Santa Tecla. Copia autentica de un manuscrito antiguo* (Estudios Ecclesiasticos 3 [1924] 321—324). P. Z. Garcia Villada veröffentlichte in den Estudios 1 (1922) 41—50, 113—124, 215—228 eine Studie über die Übertragung des Armes der hl. Thekla aus Armenien nach Tarragona. Mit dem gleichen Gegenstande befaßt sich C. Marinescu im 2. Bande der *Mélanges de l'Ecole Roumaine en France: La Catalogne et l'Arménie au temps de Jacques II* (1921—1927); *Envoi par le roi Ochine des reliques de sainte Thecla à la cathédrale de Tarragone* (vgl. über diese beiden Arbeiten J. Simon in den *Analecta Bolland.* 42 [1924] 166). Der erste, der ausführlich über diese Übertragung handelt, ist P. Domenech in seiner *Historia general de los Santos y Varones ilustres en Santidad del Principado de Cataluña* (Gerona 1630) 104—109; er sagt, er habe aus einem alten Bericht in den Papieren des Königs Jakob im Kgl. Archiv von Barcelona geschöpft. Dieses Dokument ist verloren gegangen, doch fand March in der Universitätsbibliothek von Barcelona eine Abschrift, die 1676 vom Notar J. Raffi beglaubigt wurde. H. H. [402]

L. Pfleger, *St. Oswald, der milde König* (Der Elsässer 1924 Nr. 441). Urkundliche Darstellung des Oswaldkultes im Elsaß, der vielleicht auf angelsächsische Rompilger oder Glaubensboten zurückgeht. L. P. [403]

L. Pfleger, *Der heilige Ritter St. Georg* (Der Elsässer 1924, 23. IV.). Seit den Kreuzzügen verbreitet sich im Elsaß der Georgskult. Viele Schloßkapellen. Staufer und Habsburger fördern ihn. L. P. [404]

L. Pfleger, *Der Kult des hl. Valentin im Elsaß* (Bull. ecclés. du dioc. de Strasbourg 44 [1925] 400—405; 422—428; 444—447). Der hl. V. besaß seit 1001 in Rufach ein vielbesuchtes Heiligtum und wurde gegen Fallsucht angerufen. Hier entstand ein berühmtes Spital für Epileptiker. Auch sonst hatte V. viele Kultstätten im Elsaß. Auf ein Valentinsspital in Erfurt wird hingewiesen. L. P. [405]

L. Pfleger, *Die Verehrung des hl. Wendelin im Elsaß* (Der Elsässer 1924 Nr. 593). Die ersten Nachrichten über den Kult gehen ins 14. Jh. zurück. Zahlreiche Kapellen und Altäre. L. P. [406]

L. Pfleger, *S. Anton und das Antoniusfeuer* (Der Elsässer 1925 Nr. 33). Urkundliche Nachrichten über den Kult des hl. Einsiedlers A. im Elsaß während des MA. Das Isenheimer Antoniterspital. Zeigt, daß M. Grünwald in dem berühmten Altarwerk einen vom S. Antoniusfeuer Befallenen darstellt. Antoniuswasser. L. P. [407]

A. Pfleger, *Von S. Urbans Segen und Fluch* (Elsaßland 1924, 137—141). Im Elsaß war Urban (Päpste Urban I. 223—230) Patron der Winzer. Am Urbanstage fanden feierliche Prozessionen mit dem Bild des Hl. statt, zum erstenmal nach-

weisbar in einer Bulle des Papstes Innozenz IV. vom 25. März 1251 für das Stift Neuweiler. Die Verehrung des Hl. im Elsaß eingehend geschildert. U. besaß viele Kapellen.

L. P. [408]

L. Pfleger, *Les origines du culte de Saint-Joseph en Alsace* (Bulletin ecclés. de Strasbourg 1920, 73—80). Die ersten elsäss. Zeugnisse für den Kult gehen nicht über das 14. Jh. hinauf. Durch den Einfluß Joh. Gersons, der Geiler und Wimpfeling inspirierte, verbreitet er sich am Ende des 15. Jh.; 1504 erscheint er zuerst in einem offiziellen liturg. Kalendar, das Straßburger Missale von 1512 hat ein eigenes Meßformular. Geiler ist in seinen Predigten ein großer Josephsverehrer (s. Jb. 1 Nr. 568).

L. P. [409]

J. Rest, *Illuminierte Ablassurkunden aus Rom und Avignon aus der Zeit von 1282—1364* (Abh. a. d. Geb. d. mittl. u. neuer. Gesch. u. ihrer Hilfswiss. Festgabe f. Hch. Finke [Münster i. W. 1925] 147—168). Es handelt sich in diesem interessanten Beitrag zur ma. Diplomatie um paläographische und kunstgeschichtliche Untersuchungen zu diesen seit 1282 erwirkten gemeinsamen Ablassurkunden, die von 1322 an auch mit Miniaturen ausgestattet wurden, wahrscheinlich von den französischen Illuminatoren der Päpste von Avignon, oder z. B. dem Meister des *Rationale divinorum officiorum* für Karl V. v. J. 1374. S. 166: „Die Frage, inwieweit die in den Urkunden genannten Heiligen für die Geschichte der Heiligen- und Reliquienverehrung verwertet werden können, kann hier nicht behandelt werden.“ Als Beilage wird S. 167 eine solche Ablassurkunde von 1336 für die *ecclesia parochialis in Mincwilr Argentinensis diocesis fundata in honore sancti Landelini* veröffentlicht, bei der außer den Anklängen des Stils an die liturgische Ausdrucksweise (*splendor paterne glorie, sua ineffabili claritate illuminat, sanctorum meritis et precibus*) vor allem die Aufzählung der zahlreichen Feste einschlägig ist, an denen der betr. Ablass gewonnen werden kann; er wird auch verlangt von denen, die *‘in serotina* (nicht *scrotina*!) *pulsacione campane secundum modum curie Romane flexis genibus ter Ave dixerint*‘ oder *‘qui cymiterium dictae ecclesiae pro animabus corporum inibi iacencium exorando circumierint seu qui missas in curati (?) dicte ecclesie audiverint et interfuerint*‘.

[410]

V. Hymnologie.

W. B. Sedgwick, *The origin of rhyme* (Rev. Bénéd. 36 [1924] 330—346). Zunächst werden die Thesen besprochen, die schon bisher über diese äußerst schwierige Frage aufgestellt sind: die These vom syrisch-griechischen Ursprung (W. Meyer-L. Traube), vom arabischen Ursprung, und Nordens Hypothese von der Wurzel des Reims in der Kunstprosa. Mit Recht betont Verf., daß *‘the problem centres round the Christian hymn*‘. Daher beginnt der Verf. mit einer Entstehungsgeschichte des Hymnus, dessen Entwicklung deutlich in 2 Hauptperioden zerfalle: a) die klassische von Hilarius bis zu Venantius, b) die mittelalterliche von Notker bis zum 13. Jh. Der Hymnus war am Anfang ein *‘popular product and intended for congregational use that is for singing*‘. Nun war aber bei den Römern die Lyrik ohne jede originelle Bedeutung; jedoch zwischen der klassisch-griechischen Lyrik und dem Beginn der Hymnendichtung traten zwei Ereignisse ein. 1. The original music was lost; 2. the influence of accent was showing itself evermore strongly in Greek. S. 335 heißt es: *‘It is recurrence of stress, not of verse ictus which causes rhyme.*‘ Im Lateinischen aber *‘the popular trochaic tetrameter which was strongly accentual, called for rhyme*‘. *‘In the hexameter* (z. B. Ovid) *the occasional rhyme is partly at least due to the predilection for rhetorical balance*‘ (also doch Kunstprosa?). In der Anmerkung erwähnt S. die Tendenz zum Leoniner bei Paulinus. Ich bezweifle zwar, ob (S. 336) Verse wie *mira gestorum famulatuorum* oder *O monachi vestri stomachi* usw. Reime sind *‘only to the eye not to the ear*‘; aber insofern hat Verf. recht, als Hexameter und Pentameter bzw. das

daktylische Metrum für den Reim und für moderne Sprechweise nicht geeignet war, sondern vielmehr der jambische Senar und der volkstümliche trochäische Tetrameter. Vom berühmten Vers *O Roma nobilis* wird (S. 337) mit Recht gesagt 'that while quantitatively it is no doubt intended to be Jambic, accentually it is dactylic, and this is perhaps the origin of the dactylic tetrameter acatalectic' (z. B. in den Goliardenliedern). Vom troch. Tetr. wird gesagt, daß er die lateinische Hymnendichtung durchziehe von Augustinus bis zum Dies irae. — Ein entscheidender Satz für die Auffassung des Autors steht S. 338: 'After the adoption of the sing accentual hymn the advent of rhyme was only a matter of time, for if accent suggests rhyme, music compels it' — eine Behauptung, die noch gründlich geprüft werden muß. — Es folgt eine kurze Untersuchung darüber, warum der griechische Hymnus nicht in gleicher Weise den Reim entwickelte wie der lateinische. — S. 339: Freilich war die Entwicklung des Reims in den Hymnen eine ganz langsame. Die ambrosianische Musik war noch antik, wenn auch zweifellos modifiziert und popularisiert. 400 Jahre lang sehen wir wenig Entwicklung im Reim; sie wurde aber durch zwei Faktoren beschleunigt: 1. Einfluß der Barbaren, durch den Latein zur Kultursprache wurde; 2. gregorianische Reform 'by which the Church tried to check the natural development of music by an antiquarian revival'. Von hier an ging die populäre Poesie frei ihre eigenen Wege (Differenzierung zwischen populärem rhythmischen Hymnus und Antiphon). — S. 340: Die neue Musik von etwa 900 an. — S. 341: Der Wechsel des Kulturbildes in der Dichtung um 1200, verursacht vor allem durch die Musik! — S. 343: Bei der Bedeutung, die der Verf. der Musik für die Entwicklung des Reimes beilegt, muß man sich allerdings mit ihm wundern, 'that rhyme is so late in appearing in literature'. Die ganze Arbeit ist gewiß sehr anregend und beherzigenswert, sowohl allgemein als besonders für die Geschichte des Hymnus; von der Richtigkeit des Ergebnisses können wir uns aber nur sehr schwer überzeugen. Die Beweise, die etwa E. Norden für seine Annahme gefunden, klingen bedeutend stärker als die von S. Immerhin wird man seine Argumente künftig in Betracht ziehen müssen. — S. 345 f. steht ein zwar vom Standpunkt des Verf. aus hergestelltes, aber doch grundsätzlich sehr nützliches Entwicklungsschema von Reim und Musik vom 3. Jh. vor Chr.—13. Jh. n. Chr. [411]

N. N., *De hymnis breviarii Romani* (Eph. lit. 39 [1925] 5—17). Gibt einen knappen, mehr populären Abriss der Entwicklung und behandelt besonders die Frage nach der Aufnahme der Hymnen ins römische Brevier. [412]

A. Gudeman, *Geschichte der altchristlichen lateinischen Literatur vom 2.—6. Jahrhundert* (Samml. Göschen 898. Berlin u. Leipzig 1925). S. 40: Echtheit und Unechtheit der Hymnen des Hilarius. S. 48: Ambrosius (vgl. Jb. 4 Nr. 403) und seine Hymnendichtung. Verfasserschaft des *Te deum laudamus* (Niceta von Remesiana). Dagegen S. 61 f.: Die Hymnen Kathemerinon des Prudentius „sind keine liturgischen Lieder in der Art des Hilarius und Ambrosius, sondern es tritt uns hier zum ersten Male in lateinischer Sprache eine christliche, für Leser bestimmte Kunstlyrik entgegen“. [413]

M. Frost, *The text of the Te Deum* (Journ. of Theol. Stud. 26 [1925] 408). Verbesserungen zu H. M. Bannisters Textrezension in Journ. of Theol. Stud. 9 [1908] 426 bei V. 11 u. 20. [414]

V. Vassuri, *L' inno a S. Pietro nel Triclinio della Cattedrale Classense* (Riv. lit. 12 [1925] 111—114)¹. Die von Erzbischof Neon errichtete Basilica Petriana in Classe bei Ravenna ist den Aposteln oder den Apostelfürsten geweiht. Mit ihr wurde von N. auch das Triclinium errichtet. Der Hymnus auf den hl. Petrus, von dem der Lib. Pontif. von Ravenna sagt, daß er im Saale des Tricl. an einer Stirnseite in Mosaik angebracht war, wird S. 113 veröffentlicht. Der Text ist in keiner Weise

¹ Vgl. d. ers., *Innologia nel Triclinio di Ravenna*; s. Jb. 3 Nr. 314.

kritisch wiedergegeben¹. S. 114 wird gesagt: *l' inno a S. Pietro veniva forse da un canto liturgico quotidiano*. Er wurde gesungen (s. V), wenn die Opfergaben dem Namen des hl. Petrus dargebracht wurden. [415]

Ks. Tadeusz Karyłowski, *Veni Creator* (Przegląd Poroszechny H. 166 [1925] 189—203) gibt zunächst den alten Text des Hymnus, wie er auch im monast. Brevier sich findet, und verzeichnet die verschiedenen Ansichten über den Dichter: Karl d. Große, Gregor d. Gr., Ambrosius wegen der Ähnlichkeit mit dem diesem Heiligen zugeschriebenen Hymnus: *Veni Redemptor gentium*. Am meisten Anklang findet die von dem englischen Hymnenforscher *Frere* vertretene Meinung, daß Rhabanus Maurus den Hymnus gedichtet habe; er wird auch im Codex Londinensis (Add. 18 922) als Verfasser genannt. Infolge einer Hs. des 11. Jh. wurde der Hymnus in den Laudes und der Vesper des Pfingstsoffiziums gesungen; von den Kluniazenserklöstern übernahm die röm. Kirche den Ritus, das *V. Cr.* während der Pfingstoktav zur Terz zu singen. Der Hymnus erfreute sich jederzeit großer Beliebtheit und wurde im MA verschiedentlich paraphrasiert. Verf. bietet ein Beispiel aus dem Cationale des Petrus de Medici aus Florenz (12. Jh.) und spricht dann ausführlich über die polnischen Übersetzungen und Paraphrasen. H. H. [416]

L. Gougaud O. S. B., *Un chant triomphal de Pâques, le „Salve festa dies“* (La Vie et les Arts lit. 11 [1924/25] 252—262). Das Lied des Venantius Fortunatus umfaßt 110 Verse (Migne PL 88, 130 ff., Fr. Leo, *Mon. Germ. hist. Auct. antiquissimi* IV p. I p. 59 ff.); im MA in den Prozessionen usw. gewöhnlich 22 Distichen. Analyse dieser Form, die mit dem Hinweis auf die Taufe endet. O. C. [417]

C. C. Coulter, *Latin hymns of the middle ages* (Studies in philology 21 [1924] 571). Bemerkungen zu Walpole Jb. 3 Nr. 312. [418]

H. F. Muller, *Pre-history of the mediaeval drama: The antecedents of the tropes and the conditions of their appearance* (Zschr. f. roman. Philol. 44 [1924] 544—575). Die Arbeit ist sehr dankenswert; obwohl es im wesentlichen für den Historiker der mittelalterlichen Liturgie und Hymnendichtung alte Züge sind, erscheinen sie doch vielfach in einem neuen Lichte. So handelt es sich z. B. eingangs um die Stellung der Kirche und der Konzilien zu dem Eindringen volksmäßiger Elemente in die römische Liturgie. Verbot der *psalmi idiotici* wegen Häresiegefahr. Im 6. Jh. aber vollzog sich in Frankreich vor allem der Ausgleich. Das Konzil von Braga sagt 564: *Nil poetice compositum in ecclesia psallatur, sicut praecipunt canones*. Zu Tours 567 heißt es: *Licet hymnos ambrosianos habeamus in canone, tamen quoniam reliquorum sunt aliqui, qui digni sunt forma cantari, volumus libenter amplecti: eos praeterea quorum auctorum nomina fuerint in limine praenotata*. Der Widerstand Roms zeigt sich vor allem auch im Decret. Gelas. Sehr schön sagt der Verf.: 'It was a sort of tug-of-war between both elements of the Church, the masses always ready for innovations in the way of additions to the ritual appealing to their sentiment and imagination, the higher clergy, mainly preoccupied with orthodoxy.' Noch die Synode von Aachen 789 sagt: *Non oportet ab idiotis psalmos compositos et vulgares dici in ecclesiis*. Aber das Wort *idiotia* — das ist eine sehr wichtige und richtige Beobachtung M.s — hatte eine neue Bedeutung gewonnen. Es bedeutet jetzt Leute mit keinem oder schlechtem Latein! Die Hymnendichter Paulus und Alcuin waren keine *idiotae*. Hier herein fiel auch die Einführung des gregorianischen Gesangs. Im Zusammenwirken dieser Umstände entstanden die musikalischen Verlängerungen des Kyrie und Graduale. S. 557 wird eine wichtige Stelle aus Agobard von Lyon de Corr. Antiph. XVIII. für die Entstehung der Sequenz

¹ Dabei liegen einige Textfehler obenauf. Z. 3 ist aus metrischen Gründen *tibi* zu tilgen; Z. 4 *<quantum> sumere te...*; Z. 10 *<gratia> Christi*; Z. 11 *cunctos* statt *custos*; Z. 17 *Ipsa* statt *ipso*; Z. 19 *<totum> omnes esse per orbem*.

² Vgl. G. Schnürer (Nr. 352) S. 186.

ziert, ein paralleler Kommentar zu Notkers Geständnis. Agobard kommt auch S. 559 noch einmal sehr bezeichnend zum Wort. S. 563 erhebt sich die Frage: Amalar oder Notker? M. scheint sich mehr für ersteren als eigentlichen Schöpfer der Sequenzen entscheiden zu wollen. Die weiteren Ausführungen betreffen die Entwicklung des Tropus bis zu seiner Umgestaltung in einen dramatischen Dialog. [419]

G. R. Coffman, *A new approach to Medieval Latin Drama* (Modern Philology 22 [1925] 239—271). C., Universitätsprofessor zu Boston, entwickelt hier eine These, deren Hauptlinien er schon in seiner Studie *A note concerning the cult of St. Nicholas at Hildesheim* (The Manly Anniversary Studies 1923, 269—275) gezogen hatte. Er zeigt den Einfluß des Bischofs Otwin (954—984), dann des großen humanistisch gebildeten Bisch. Bernward (993—1022) und auch seines Nachfolgers Godehard (1022—1038) auf die geistige Kultur Hildesheims, erinnert an dessen enge Beziehungen zu Gandersheim, dem Kloster der Hrotsvit, und weist ferner auf das wichtige Kulturzentrum zu St. Emmeram in Regensburg hin, wo die Werke der Hrotsvit entdeckt wurden. Außerdem schrieb der reisende Mönch Othlo von St. Emmeram (etwa 1030—1070) eine *Vita S. Nicolai*, des Patrons des Bisch. Godehard. All dies scheint ihm darauf hinzudeuten, daß der Kult des hl. Nikolaus sich bes. in Deutschland verbreitete; er sucht nachzuweisen, daß Deutschland (Hildesheim oder Regensburg oder beide zugleich) ein besonders geeigneter Boden war für das Entstehen der *Miracula S. Nicolai*, deren ältestes Ms. (British Mus. Addit. Ms. 22 414) aus dem 11. Jh. ist. L. G. [420]

Carl Young, *Concerning the origin of the Miracle Play* (The Manly Anniversary Studies, University of Chicago Press 1923, 254—268). Y. stimmt nicht ohne Vorbehalte der Theorie über den Ursprung der Mirakelspiele zu, die G. R. Coffman, *A new theory concerning the origin of the Miracle Play* (Menasha 1914) aufgestellt hat. Nach Y. ist die Entwicklung, die C. vorschlägt, daß nämlich das *Miraculum S. Nicolai* aus der *historia* des liturg. Offiziums stammt, nicht bewiesen. L. G. [421]

O. Huf S. J., *De Sacramentshymnen van den h. Thomas van Aquino* (Liturg. Studien IV, Maastricht 1924). Eine Monographie von fast 400 Seiten Umfang. I. Das Fest Fronleichnam. II. Der Streit um St. Thomas' Verfasserschaft des Sakramentsoffiziums. Nach einer langen Übersicht über den Streit entscheidet H. sich mit Blume für Thomas als den Verf. der Sequenz *Lauda Sion*, des Rhythmus *Adoro te* und der drei Hymnen. Nachdem dann in III. das ganze Sakramentsoffizium in seinem Aufbau gewürdigt worden ist, werden die fünf Dichtungen einzeln behandelt und allseitig aus den Schriften des hl. Thomas erklärt. Mehr wird man wohl nicht zu diesen Hymnen sagen können, zumal fast alle wichtige Literatur darüber verarbeitet ist. A. W. [422]

A. Amelli O. S. B., *Una probabile fonte del „Lauda Sion“* (Scritti Vari, nel VI centenario della canonizzazione di S. Tommaso d' Aquino, Numero speciale della „Scuola Cattolica“ [1924] 188—189). Allgemein nahm man an, daß Metrum und Melodie des *Lauda Sion* einem alten Kreuzeshymnus entlehnt seien; doch fehlte bisher der Beweis dafür. A. findet diesen im Codex 695 der Kommunalbibliothek von Assisi, der aus dem 13. Jh. stammt und Messen mit Tropen, Hymnen und Prosen enthält, unter anderen eine Prosa zu Ehren der Immaculata Conceptio (*Dies ista celebratur*) aus der Abtei S. Nicaise in Rheims. Der Codex gehörte dem Kardinal Matteo Rosso Orsini, dem Urban IV. 1261 den Purpur verlieh. St. Thomas, der im Auftrage Urbans IV. das Officium für Corpus Domini verfaßte, konnte jedenfalls in diesen Codex Einsicht nehmen; dort fand er fol. 125 eine Prosa s. Thomae martyris von 20 Strophen, die beginnt *Gratulantes celebremus Festum Thomae et cantemus Martyris praeconia*, und weiter fol. 171 eine Prosa in Inventionem S. Crucis *Laudes Crucis attollamus Nos qui crucis exultamus Spirituali gloria* mit 25 Strophen, genau wie die Sequenz *Lauda Sion*. H. H. [423]

Wilmot Vaughan, *The Anima Christi* (Tablet 6. VI. 1925 S. 773) macht in einem Briefe an diese Zschr. darauf aufmerksam, daß die Worte *Sanguis Christi salva me. Passio Christi conforta me* sich auf einem Kupferkreuz finden, das 1445 zu Broadwater (Sussex) zum Gedächtnis des Priesters Richard Tooner errichtet wurde. Die beiden im Anschluß daran veröff. Briefe (M. J. Ryan 4. VII., W. H. Grattan Flood 11. VII.) bringen nichts Neues. J. R. Fletcher erinnert (18. VII. S. 94) an die Erörterung von H. Thurston S. J. im Month (Mai 1915) über den Ursprung des A. Chr. und bringt eine altfranzös. Übers. (2. Hälfte des 14. Jh.) des Gebetes, die in *La Vie et les Arts lit.*, Febr. 1923 abgedruckt war. L. G. [424]

VI. Liturgische Sprache und Stilistik.

V. Gardthausen, *Das alte Monogramm* (Leipzig 1924). S. 77 u. 97 über $\times\langle$ (erst heidnisch, dann staatlich, dann christlich?)¹; S. 109 über die Formel $\text{ΚϞϞε βοήθει τῷ σῶι δούλῳ}$ als Kreuzinschrift; S. 148: Das Monogramm bei christlichen Gräbern; S. 105 ff.: Jesus Suspension; ebda: E nicht = *palma emerita*, wie de Rossi meint. [425]

C. Weyman, *Analecta XXVII. Ambrosiusverse auf einer Inschrift* (Hist. Jb. d. Gör. 45 [1925] 74 f.). Der Beginn der Inschrift in der von Galla Placidia erbauten Johanniskirche zu Ravenna: *amore Christi nobilis / et filius tonitru* (= E. Diehl, *Inscr. christ. lat. vet.*, Berlin 1924, Nr. 20) deckt sich mit dem wahrscheinlich echten Ambrosiushymnus auf den hl. Ev. Johannes (= Anal. hymn. L S. 14). — XXX. *Zur Regula S. Benedicti* (ebda S. 76). Die Verbindung in c. 2 der Reg.: *transitorius et terrenus atque caducus* ist eine Kombination aus Aug. und Cassianus. Bernardus Silv. zu Aen. VI 426 (ed. Riedel 1924 S. 91) geht auf die Reg. zurück. — XXXIII. *Liturgische Schreiberreminiszenz* (ebda S. 78). Im Cod. Flor. s. XI der Metamorphosen des Apulejus steht I 6 statt des richtigen *feralibus* das von dem mönchischen Schreiber in Erinnerung an die eigenen Gewohnheiten eingesetzte *persolutis ferialibus officiis*. Auf die Neigung der ma. Schreiber, für ein profanes Wort ihrer Vorlage ein diesem ähnliches aus der ihnen näher liegenden religiös-kirchlichen Sphäre zu setzen, hat mit Beispielen schon P. v. Winterfeld, *De Ruft Festi Avieni metaphrasi Arateorum recensenda et emendanda*, Berlin 1893, S. 8 f., hingewiesen. [426]

A. Wilmart O. S. B., *Une curieuse expression pour désigner l'oraison secrète* (Bulletin de litt. ecclés. 1925, 94—103). Das Wort *Secreta* wurde neuerdings behandelt von Batiffol, *Leçons sur la messe* (1919) 161 und in der *Strena Buliciana* (Zagreb 1924) 373—376, wo versucht wird, aus Ambros., *epist.* XII § 3 nachzuweisen, *secreta* sei ein Verbalsubstantiv wie *missa*, *collecta* und habe den Sinn von *benedictio*. S. ist der älteste bezeugte Ausdruck in der röm. Liturgie; im Gelas. mehr als 250 mal; ebenso in den gregor. Fragmenten von M. Cassino (Rev. Bénéd. 26 [1909] 288 ff.); im Miss. Bobb. n. 325 (ed. Lond. 1920) steht *Collectio secreta*, also Adjektiv = leise gesprochen. Wahrscheinlich also dieser Sinn schon im 6. Jh. zu Rom. Gregor d. Gr. führte dafür *super oblata* ein, was sich aber auf die Dauer nicht durchsetzte. In einer Gruppe französ. Missalien südlich der Loire findet sich im MA der Ausdruck *Sacra*. Vatic. 3547 (13. Jh. aus Ripoll in Katalanien, stand in Verbindung mit Frankreich) hat *Sacra*, worauf zuerst Ebner, *Quellen und Forschungen* usw. (1896) 206 ff. aufmerksam machte. Ferner Vollmissale Brit.

¹ Zu dieser Feststellung sehr treffende Bemerkungen von H. D(e)haye in Anal. Boll. 43 (1925) 130; vgl. ergänzend auch A. v. Premenstein in Hist. Zschr. 132 (1925) S. 310.

Mus. Harleianus 2893 in den Teilen aus dem 13. Jh. (aus Saint-Séverin, Diöz. Poitiers), Paris Nat.-Bibl. Acq. lat. 2194 (13. Jh., aus Silos), Mus. Calvet Avignon 178 (12. Jh.), Montpellier Stadtbibl. 18 (Sakr. aus Gellone, 11. Jh.). W. stellt dann mit Hilfe von Leroquais, *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France* (Paris 1924) eine Liste von 23 Hss. auf (vom 11.—15. Jh.), die *Sacra* haben (in einigen daneben *Secreta* oder *Super oblata*). Der Terminus ist also nicht alt; er entstand durch ein Mißverständnis der Kontraktion SCR. Ausgangspunkt war wahrscheinlich Gellone, woher das älteste Zeugnis. O. C. [427]

J. Rivière, *Les origines du terme satisfactio au sens Anselmien* (Bull. de litt. eccl. de Toulouse 1924, 352—369). Bemerkung über *satisfactio* in der Liturgie: Die ma. Lit. und Homiletik gebrauchen das Wort *s.* in anselmischem Sinne vor Anselm. Aber dies mindert nicht das Verdienst des hl. Anselm, der in genialer Weise auf einem Gebiete gearbeitet hat, das schon vorbereitet war. Aus: Rev. Bénéd. 1925, Bulletin d'hist. bénéd. p. 99* n. 822. M. R. [428]

W. Lampen O. F. M., *Le sermon de Richard de Mediavilla sur l'ascension du Seigneur* (La France Francisc. 8 [1925] 297—307). Anspielungen auf liturg. Ausdrücke S. 306. [429]

F. Harder, *Werden und Wandern unserer Wörter*. 5. Aufl. (Berlin 1925). S. 157 Deutung von *misteria* (mittelalterl. geistl. Spiel) = *ministeria*; unrichtig, denn *misteria* = *mysteria*. [430]

VII. Kultbauten und Kultgegenstände.

L. Kozelka, *Die Behandlung der Passion Christi in der darstellenden und bildenden Kunst der ersten christlichen Jahrhunderte bis zur karolingischen Renaissance* (Röm. Quartalschr. 31 [1924] 125—138). Die Abhandlung ist das Bruchstück einer philologischen Dissertation über die Darstellung der Passion Christi in der christlich-lateinischen Poesie und verleugnet diese Herkunft weder nach Inhalt noch nach Methode. Eine Veröffentlichung der ganzen Arbeit wäre für die liturgische Auffassung der damaligen Frömmigkeit einerseits, anderseits aber für das Verständnis der ganzen damaligen arealistischen Einstellung des Gott-Menschverhältnisses von größter Bedeutung. Wir können das z. B. aus Andeutungen wie S. 126 schließen, wo die Rede ist von der „ängstlichen Vermeidung menschlich-realistischer Züge, durch welche auf die schmerzhaft Pein des leidenden Erlösers hingedeutet würde“. Und S. 127 (nachdem gesagt ist, daß erst ziemlich spät auf syrischem Boden eine mehr realistisch gehaltene Darstellung der Kreuzigung im Codex des Mönches Rabulas a. d. J. 586 erscheint): „Mit diesen Tatsachen innerhalb der bildenden Kunst stimmen völlig überein die Ergebnisse, die sich aus der Beobachtung der Poesie gewinnen lassen. Vom Beginn der christlichen Poesie bis zum Ende der Merovinger unternimmt kein lateinischer Dichter, den schmerzlichsten Akt der Passion, die Annagelung, zu schildern.“ Das sind Ergebnisse, die auch für die Geschichte und Entwicklung der Liturgie und der mit ihr verbundenen Künste von eminenter Bedeutung sind und deren Richtlinien sich weit über die von K. gesteckten Grenzen fortsetzen müssen, zum mindesten herauf bis zum Eindringen des religiösen Realismus und Naturalismus in der Zeit der Kreuzzüge und der Gotik. Diese Entwicklung zum Realismus hin bewegt sich genau in dem Maße aufwärts, wie das liturgische Formbewußtsein abschwilt. — S. 137 spricht K. vom Osterhymnus des hl. Ambrosius '*Hic est dies verus dei*' (An. hymn. L Nr. 12), wo die Engel über die Qualen des Gekreuzigten und über die Begnadigung des Schächers staunen, in Parallele mit dem *Carmen de nativitate vita passione et resurrectione Domini* (von Victorinus v. Massilia?) und den (freilich erst viel späteren) Darstellungen von Engeln auf Kreuzigungsbildern. [431]

J. Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters. Mit Berücksichtigung von Honorius Augustodunensis, Sicardus und Durandus*. 2. Aufl. (Freiburg 1924). Daß in diesem sehr umfassenden und auch das Einzelne sehr eingehend berücksichtigenden Buche auch die Liturgie, ihre Symbolik, ihre Sprache, ihre Handlungen stark zur Geltung kommen, ergibt sich von selbst. Die Neuauflage ist zu ihrem größten Teil ein unveränderter Abdruck der 1. Aufl. von 1902. Die zahlreichen Änderungen, Ergänzungen, Berichtigungen, neuen Beobachtungen — zum Teil von größter Wichtigkeit — sind in einem eigenen Anhang zusammengestellt. Zu ihnen einige vielleicht interessante Bemerkungen. S. 388. Zur Zwölfzahl vgl. F. R. Schröder (Nr. 185) S. 22 ff. S. 390. Zu und gegen Dölger vgl. Weigand Jb. 3 Nr. 232. S. 396 f. Symbolik der Kelter. Hier bringt S. zahlreiche Anspielungen auf liturgische Hymnen und Darstellungen in liturgischen Büchern. Es könnte vielleicht noch hingewiesen werden, daß in der bayrischen Spätgotik der Keltertreter sehr häufig als Krönungsstatue des Altarbaues unter dem Baldachin angebracht war. Zur Ikonographie vgl. auch M. J. Binder, *Das Ansbacher Kelterbild* in Bl. f. Gemäldeskunde hg. von Th. v. Frimmel III 4 und H. Semper, *Die Sammlung alttirolischer Tafelbilder im erzbisch. Klerikalseminar zu Freising* (Oberb. Arch. 49 [1895/6] 448); neuestens auch *Deutsche Gaue* 27 (1926) 16 und Braun, *Altar* (oben Nr. 161). Dieser auch zum folg. S. 401. Zum Fasten-(Hunger-)tuch vgl. H. Dausend Jb. 1 Nr. 379. S. 411. Zu den Evangelistenversen vgl. auch Gg. Leidinger (Nr. 342) = L. Traube, *Poet. lat. med. aevi* III 253: *Humanum Christi describit Matheus ortum / Scribendo penetras coelum tu mente Johannes / More boat Marcus frendentis voce leonis* (vgl. *Sedul. pasch. carm.* I 356 *fremitt vox per deserta / Mugit amore pio Lucas in carmine Christi*). S. 419. Kampf zwischen Tugend und Laster vgl. H. Walther, *Das Streitgedicht in der lat. Lit. des MA* (Qu. u. U. z. lat. Phil. d. MA V 2 [München 1920] S. 110 ff., bes. S. 113). S. 421. Ein ganz origineller „Lebensbaum“ ist im Westtympanon der Martinskirche von Landshut. S. 436. Zur bildl. Darstellung der *artes liberales* vgl. den Clm 2599 fol. 102^v—111^r (M. Grabmann, *Gesch. d. schoiast. Methode* II 40 f. und H. v. Grauert, *Magister Heinrich der Poet von Würzburg* [Abh. d. b. Akad. 1913] S. 185). Über Zusammenhänge und Diskrepanzen mit der Darstellung des Anticlaudianus von Alanus ab Insulsi vgl. m. Diss. *Die Quellen zum Fabularius des Konrad v. Mure* [1916] S. 122 A. S. 440 (u. 316). Zur bildl. Darstellung der äsopischen Fabel von Fuchs und Storch (Wolf und Kranich) vgl. J. Sighart, *Gesch. d. bild. Künste in Bayern* S. 58, wo ein Ziegelfries von Weihenstephan mit dieser Fabel dargestellt, aber wohl zu früh datiert ist, wenn er von dem Bau des Bischofs Egilbert zwischen 1010 und 1020 (!) stammen soll (vgl. die frühesten Darst. bei Sauer S. 316!). Im übrigen scheint diese Darstellung gerade in der Freisinger Gegend fabrikmäßig vervielfältigt worden zu sein. Mir sind drei Stücke bekannt: an der Apsis der Martinskapelle auf dem Freisinger Domberg (erbaut um 1160, der Ziegel jedoch später eingesetzt), ein Ziegel aus Gündlkofen (jetzt in der Samml. des Klerikalseminars in Freising) und das Stück eines Frieses an der Pfarrkirche in Niederhummel (Kunstd. Bayerns Obb. I 425). S. 444. Zum Sibyllenmotiv vgl. Rzach, *Art. Sibyllen* b. Pauly-Wissowa R. E. 2. R. 4. Hlbbd. Sp. 2073—2103. [432]

C. Albizzati, *Il ciborio carolingio nella Basilica Ambrosiana di Milano* (Rendic. della Pontif. Accad. di archeol. vol. II [Roma 1924] 197—265). Eingehende Beschreibung und kunstgeschichtl. Behandlung des Altarciboriums in S. Ambrogio, mit zahlreichen Abb. J. P. Kirsch. [433]

Silvio Gius. Mercati, *La stauroteca di Maestricht ora nella Basilica Vaticana e una presunta epigrafe della Chiesa del Calvario* (Atti della Pontif. Accad. Rom. di archeol. ser. III Memorie vol. I parte II [Roma 1924] 45—63). J. P. Kirsch. [434]

F. Bulić et L. Karaman, *L'église de St. Pierre près l'Omiš (Almissa) et l'art de bâtir du haut moyen-âge en Dalmatie* (Vjesnik za Arheologiju i Historiju Dalmatinsku = Bulletin d'Archéologie et d'Histoire Dalmate 46 [1923] 10—40). Es handelt sich um die kleine Kirche So. Petar bei Priko, die bereits in 2 Dokumenten der kroatischen Könige von 1074 und 1080 erwähnt wird. Ursprünglich war daneben ein Benediktinerkloster, das später in die Hände der Franziskaner überging. Das einschiffige Kirchlein ist gewölbt mit Kuppel in der Mitte, wie viele kleine Kirchen in Dalmatien. Diese Bauweise geht weder auf oriental. noch auf byzant. Einfluß zurück, sondern steht vielmehr in Verbindung mit den im MA sehr verbreiteten Taufkapellen, Landkirchen, Friedhofkapellen und ähnlichen kirchlichen Gebäuden, die, weil von sekundärer Bedeutung, weniger dem Einfluß der konventionellen Formen der monumentalen Architektur unterworfen waren. Erst als um die Mitte des 11. Jh. von Montecasino aus zahlreiche Benediktinerklöster gegründet wurden, fand die monumentale kirchl. Baukunst Eingang in Dalmatien. H. H. [435]

F. A. Schaeffer, *Une cuve baptismale romane inédite d'Ittenheim* (Cahiers d'archéol. et d'hist. d'Alsace 15 [1924] 240—246). Große Taufkufe für Immersion, mit Relief des hl. Jakobus minor. Sch. ist geneigt, in dem Bild (Mann mit Keule) einen Herkules zu erblicken, wohl mit Unrecht. L. P. [436]

A. Serafini, *L'Abbazia di Fossanova e le origini dell'architettura gotica nel Lazio* (Miscellanea storico-artistica: S. Tommaso d'Aquino [Roma 1924] 223—292) bekämpft die von Enlart, *Origines françaises de l'architecture gothique en Italie* (Paris 1894) verteidigte These, daß die Zisterzienser den gotischen Baustil aus Burgund in Italien eingeführt hätten. In Latium vereinigten sich gegen Ende des 12. Jh. Elemente der pisanischen, toskanischen, lombardischen, kosmatischen, arabisch-sizilischen Kunst, also lauter italienische Elemente. Erst später machte sich der Einfluß des gotischen Stiles bemerkbar, war aber nicht durchgreifend. C. Bricarelli, *Sulle origini dello stile gotico nel Lazio* (Civiltà Cattolica Jg. 75 B. 4 [1924] 526—529) stimmt bei und ermuntert den Verf. zu einer systematischen Behandlung der Frage. H. H. [437]

Argia Chimenz Astrologo, *I marmorari romani dei secoli XII e XIII* (La Cultura 3 [1923—24] 497—507). Della Valle machte zuerst in seiner Geschichte des Domes von Siena (Rom 1791, 264) auf die sog. Cosmaten aufmerksam. 1836 veröffentlichte C. Promis in Turin eine kleine Schrift *Notizie epigrafiche sugli artefici marmorari romani dal decimo al quindicesimo secolo*. Seitdem hat man sich eingehend mit diesen Künstlern befaßt. Beim Beginn des 12. Jh. lebte die kirchl. Kunst in Rom wieder mächtig auf: statt der monotonen byzant. Reliefs konnten die Gläubigen die farbenprächtigen, aus Marmorstückchen, Glaspasten und Goldplättchen gebildeten Mosaikdekorationen bewundern. Diese Künstler hatten vor ihren Augen die großartigen Überreste der altrömischen Kunst mit ihren reinen Linien und ihrem Reichtum an bildlicher Dekoration; die Araber brachten aus Sizilien und der Campagna nach Rom Stoffe und Gerätschaften in leuchtenden Farben; die byzant. Kunst verbreitete sich von Venedig und Ravenna über ganz Italien. Die römischen Künstler, denen reiches Material zur Verfügung stand, vereinigten diese verschiedenen Stilgattungen und riefen so eine ganz neue Kunst ins Leben, die nach den zwei bedeutendsten Vertretern Cosmas Vater und Sohn benannt wird. Das charakteristische Element dieser Zierkunst ist das geometrische Mosaik, das zunächst beim Fußbodenbelag der Kirchen in Anwendung kam, bald aber auch zum Schmucke der Altäre. Ciborien, Ambonen, Osterleuchter usw. verwendet wurde. Die Marmorarii waren aber nicht imstande, große Wandmosaiken auszuführen. Ein anderes Element ihrer Kunst ist die gewundene Säule, die sich bereits in der altrömischen Kunst findet; auch an grotesken Figuren hatten sie Gefallen, wie unter anderen der Kreuzgang von S. Giovanni in Laterano zeigt; besondere Geschicklichkeit entfalteten sie in Tierfiguren. In dieser Beziehung verdient besonders die Familie Vanalietto genannt

zu werden; von ihr stammen z. B. die beiden prächtigen Löwen am Bischofsstuhl der Kathedrale von Anagni. Um 1277 kam Arnolfo di Cambio nach Rom; von ihm lernten die letzten Cosmaten menschliche Figuren bilden. Arnolfo hat viele hervorragende Werke hinterlassen, z. B. das Grabmal Honorius' IV. in S. Maria in Aracoeli, das Bonifaz' VIII. in den Grotten von St. Peter, die Ciborien von S. Paul und Sta Caecilia. Unter Bonifaz VIII. starben allmählich die röm. Marmorarii aus; das Exil in Avignon und das abendländische Schisma gaben ihrer Kunst den Todesstoß.

H. H. [438]

A. Guzzo, *Il gotico e l'Italia* (La Cultura 4 [1924] 1—8). Die italienische Gotik datiert von der Ausbreitung des Franziskanerordens, doch hat die Gotik keinen durchgreifenden Einfluß auf die ital. Baukunst ausgeübt. So hat Santa Croce in Florenz schöne got. Fenster, kühn geschwungene Spitzbogen, aber eine flache Decke; in Santa Maria del Fiore ruht das Gewölbe auf wenig Pfeilern. Im got. Stil bedeutet der Turm, der auch in der romanischen Architektur eine Rolle spielt, alles; das Äußere eines gotischen Baues ist ein dichtes Gewirr von Türmen. In Italien bildet der Turm niemals einen Bestandteil des Baues, er steht ihm zur Seite, man vergleiche das so charakteristische Campanile der ital. Kirchen. Weder in Ravenna noch in den normannischen Kirchen noch in den lombardischen Kathedralen noch in Toscana ist der Turm ein Glied des Baues; und in den got. Kirchen Italiens bildet der Turm ein Bauelement für sich, nicht organisch mit dem Kirchenbau verbunden. Die ital. Baukunst blieb in ihrem Wesen romanisch, wenn sie auch got. Motive sich zu eigen machte. Die got. Kathedrale ist ein in sich geschlossener Organismus; sie lebt ihr eigenes Leben; wenn wir daran teilnehmen wollen, müssen wir uns ihr unterordnen und anpassen, gewissermaßen uns in ihr verlieren. Die ital. Kirche der Vorrenaissance und der Renaissancezeit dagegen ist ein aufgeschlossener Organismus, der jedermann zur Teilnahme an seinem Leben zuläßt und einladet, ohne irgendwelche Unterordnung oder Aufgabe seiner selbst von ihm zu verlangen. Wir verstehen mit Leichtigkeit ihre Gedanken und können mit ihr in lebendige Verbindung treten. Das entspricht dem Charakter der Südländer. Deshalb ist die got. Baukunst in Italien nie recht heimisch geworden.

H. H. [439]

G. Battelli, *Simbolismo medievale* (Riv. Lit. 12 [1925] 147—149). Dieser aus Bollett. filos. VI wiederabgedruckte Aufsatz geht darauf aus, gegenüber den Ausführungen von A. Guzzo [Nr. 439] ('un tentativo di svalutazione dell'arte gotica') den kirchlichen Ursprung, die liturg. Normgebung auch bei den gotischen Kathedralen zu betonen. Äußere Erscheinung und innere Genesis sind dabei nicht auseinandergehalten.

[440]

R. Grand, Mitteilung (ohne Titel) über die Altäre bei den bretonischen Kalvarienbergen (im Bullet. de la Soc. des Antiquaires de France 1922 S. 154). Nach R. G. sind die Ausmaße dieser Altäre zu gering, als daß man glauben könnte daß sie zur Feier der Messe unter freiem Himmel gedient haben. Es ist wahrscheinlich, daß sie zur Aufnahme des Ostensoriums während der Prozession gedient haben.

L. G. [441]

P. M. Baumgarten, *Beiträge zur Geschichte des „Pallium“* (Misc. Franc. Ehrle II [Roma 1924] S. 338—347). Grundlegender Unterschied in den Palliumsverleihungsformeln des 12./13. Jh. Das P. als „das allerpersönlichste aller liturgischen Gewänder“ durfte nur in der eigenen Provinz und an ganz bestimmten Tagen getragen werden mit ganz seltenen Ausnahmen. Zwei Beispiele von völliger Freigabe kann B. anführen; der Patriarch von Konstantinopel durfte nach Empfang des P. durch den Papst *suis suffraganeis pallium largiri*. Umständliche Beschaffung des P. (Nonnen von S. Andrea) während der avignonensischen Gefangenschaft. [442]

F. Witte, *Der Domschatz zu Osnabrück* (Berlin o. J.). Der liturgische Kamm (um 1000) S. 12—15. [443]

VIII. Die Beziehungen der Liturgie zu den nationalen Literaturen und zur Volkskunde.

F. Mossé, *Chaucer et la liturgie* (Rev. germanique 14 [1923] 283—289). Der Aufsatz reproduziert die Erklärungen der Ausdrücke *lessoun* (*lectio* des Officiums), *offertorie* (Offertorium der Messe) und *storie* (*historia*, was in der Liturgie 3 verschiedene Bedeutungen haben kann) bei Chaucer, wie sie sehr klar Karl Young, *Chaucer and the liturgy* (Modern language notes, Baltimore, 30 [1915] 97—99) gegeben hatte, gibt aber diese Quelle nicht an und versteht sie nicht immer. L. G. [444]

G. Ehrismann, *Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters. II, 1. Die frühmittelhochdeutsche Zeit* (München 1922. Handb. d. deutschen Unterrichts an höheren Schulen hg. v. A. Mathias VI 2). Im allgemeinen sei verwiesen auf Jb. 1 Nr. 373. S. 208: Lateinische Hymnen auf Maria, in den ältesten Zeiten nur in Verbindung mit dem großen Heilsgedanken, eigentliche Marienlieder erst durch Petrus Damiani; zu den gefeiertsten gehörten *Ave maris stella* s. IX und die Antiphon *Salve regina*. S. 207: Weihung des Samstags mit dem Officium B. M. V. in Sabbato; nach Petrus D. neben dem kanonischen auch noch das marianische Officium. S. 210: Unter dem Einfluß der Marienverehrung bei den Zisterziensern und Prämonstratensern entstand seit dem 3. und 4. Jahrzehnt des 12. Jh. nach dem Vorbild der lateinischen eine deutsche Marienlyrik. Die uns erhaltenen Denkmäler sind nicht unmittelbare Nachahmungen lateinischer Vorbilder, sondern haben in Stil und Inhalt manches Eigentümliche (Melker, Arnsteiner¹ Marienlied, Sequenz von St. Lambrecht, Muri, Marienlob, Lieder von der Jungfrau vom Priester Wernher). S. 196 f.: Frauengebet der Vorauer Hs. u. a. S. 170: Messegesang in Clm 4616 s. XII/XIII. aus Benediktbeuren; Vatikanische Gebete einer Frau in einem Breviarium Cod. Vat. lat. 4763 (rheinfränkisch), dabei auch Anweisung bei einer Kerzenweihe (vgl. F. Wilhelm, Münchn. Mus. 2, 238); Anweisungen für die Seelenmesse in Cod. 171 der Zür. Stadtb. s. XII. S. 181 f.: Die Cantilena de conversione Pauli und ihre Beziehungen zur Liturgie (bes. S. 181 A. 7. 8). — S. 40 ff.: Ezzos Gesang, entstanden unter Bischof Gunther von Bamberg, von einem scholasticus E. gedichtet für die Kreuzfahrt 1064/65. Wichtig für uns ist die Quellenfrage. Nicht bloß der Stoff, auch die Komposition des Themas ist für E. längst festgelegt. Am nächsten kommen ihm Hymnen und Sequenzen: Prud. Cath. IX *da puer plectrum*, Carmen paschale des Sedulius u. a. [445]

J. Schwietering, *Über den liturgischen Ursprung des mittelalterlichen geistlichen Spiels* (Zschr. f. deutsch. Altert. u. deutsche Lit. 62 [1925] 1—20). Der Kern des *Quem quaeritis*-Tropus wird nach Form und Inhalt nicht vom biblischen, sondern vom liturgischen Text bestimmt; um ihn kristallisiert sich nicht nur das Osterspiel, sondern erhebt sich auch das Weihnachtsbild anbetender Hirten zum dramatischen Spiel. Es wird die Frage aufgeworfen, warum das geistliche Spiel gerade vom Ostertropus seinen Ausgang nahm und warum liturgische Handlungen gerade an dieser Stelle zum Wordialog drängten. Mit der *adoratio crucis* stehen wir am Beginn einer allegorisch-symbolischen Handlungsreihe. Schon (?) in der *Concordia regularis* des Aethelwold von Winchester (s. X) erfahren wir alle Einzelheiten; von vorbildlicher Bedeutung für das Abendland erscheint die päpstliche *Missa praesanctificatorum* in Santa Croce in Jerusalemme. Die *ad. cr.* wurde als Gedächtnisfeier der Kreuzigung begangen; das zeigt besonders die *depositio*. Die Hostie finden wir dabei meist nur mit dem Kreuze vereint. Weitere Bestätigung findet die Interpretation als Symbol der Grablegung auch durch die päpstliche Feier der Osternacht in Santa Croce: Das Karfreitagskreuz wird unter dreimaligem Singen des *Surrexit dominus* auf den Altar gestellt. Wir können im ganzen Verlauf dieser Feier von der *adoratio* bis zur *elevatio* eine *kyklische Bindung* und eine

¹ Vgl. u. Nr. 449.

sinnvolle Einheit beobachten; die „leergewordene“ (?) Form ist mit biblischem Gehalt verknüpft, und diese Verknüpfung tut sich auch in immer detaillierterem Parallelismus der Meßliturgie mit der Passion Christi kund. Schw. spricht hier (S. 8) vom „memorativ-liturgischen“ Geist. Der sichtbare Faden dramatischer Handlung, an dem der liturgische Zyklus zur *visitatio* hinüberleitet, ist das Vorzeigen der Linnen, mit denen das Kreuz verhüllt war und die bei der *visitatio* als Zeugen der Auferstehung zurückbleiben. In ihrer Entstehung waren *elevatio* und *visitatio* eng verbunden am Ende der Mat.-Responsorien vor dem Tedeum. Nach der Entstehung der vis. aber wird die elev. vor die Mat. verlegt, wenn sie auch hier ihren Ursprung nicht ganz vergessen läßt. „Die Marienszene gibt sich uns als entspannendes Ausströmen der *elevatio* kund“ (S. 10). Noch sichtbarer aber entspringt der Peripetie der *elevatio* das *Descensus*-Spiel vom Triumph Christi über den Fürsten der Hölle (S. 11) (*Tollite portas* bei der *elevatio*!). Dazu kamen auch noch die wiedererstandenen Freudenklänge der Osternacht mit ihrer verückenden Wirkung, vor allem der Alleluja-Jubilus. Als 3. Element kommt die Frühlingsnatur hinzu. Im 13. Jh. verbindet sich der iubilus *Victimae paschali* mit dem *Quem quaeritis*-Tropus. Vorher ist das Tedeum stärkster und unmittelbarster Ausdruck rauschhafter Freude (*prorumpit in vocem* nach Durand). „Vor dem taumelnden Versinken in dionysische Allgemeinheit . . . rettet apollinische Versinnlichung visionärer Gestalten, hier die Wortgestalt einer ersten Handlung des geistlichen Spiels“ — „der zweite Schauspieler“ (S. 19). Die Geburt des ma. Spiels geschah ganz aus dem Geist der Musik und ihrer volksliedhaften Kraft. [446

N. C. Brooks, *The Sepulchre of Christ in Art and Liturgy* (Univers. of Illinois Studies in Language and Literature 7, 2 [1921])¹. Ein wichtiger Beitrag zur Erforschung der christlichen Kunst des MA und besonders seines liturgischen Osterspiels. Der Verf. behandelt nacheinander in je einem Kapitel folgende Gegenstände: Das hl. Grab in Jerusalem — das Grab Christi in der Kunst — die Beziehungen der künstlerischen Darstellungen des Grabes zum Altar — liturgische Zeremonien in bezug auf das Grab (*depositio*, *devotio*, *visitatio*, *sepulchri*) — Platz des Grabes in der Kirche — bauliche Verschiedenheiten in der Darstellung des Grabes in den Kirchen des Kontinents — die Ostergräber in England — permanente hl. Gräber in den Kirchen des Kontinents und England. Beigegeben sind 22 Abbildungen. Der Anhang gibt eine Anzahl Texte von *depositio*, *elevatio* oder *visitatio sepulchri* wieder und zwar aus folgenden Hss.: 1. Bamberg Ms. lit. 118 (Ed. I 19) fol. 62^v, 66^r—66^v s. XVI (= Zschr. f. d. Altert. 55 S. 55 f.): *Depositio* und *elevatio*. 2. Besançon a) Ms. 97 Abschrift eines Textes des 12. Jh. im 18. Jh. durch den Abbé J. B. Fleury p. 59/60 (*visitatio*); b) Ms. 98 fol. 40^r—40^v *Visitatio* aus der Mitte des 13. Jh.; c) Ms. 99 fol. 29^v—30^r *Visitatio* des 15. Jh. Mitte. 3. Biberach Beschreibung der Biberacher Osterzeremonien unmittelbar vor der Reformation; deutscher Text hg. v. A. Schilling im Freib. Diözesanarch. 19, 127. 4. Brüssel Ms. 4860 der Kgl. Bibl. fol. 93 (s. XVI): *depositio* und *elevatio*. 5. Essen Texte der *depositio*, *elevatio*, *visitatio* s. XIV hg. von F. Arens, *Der Liber ordinarius der Essener Stiftskirche* 1908. 6. Freising *Breviarium Frisingense* des Klosters Polling, jetzt München Staatsbibl. Clm 11 768 fol. 73^r: *Depositio crucis*; fol. 75^v: *Elevatio crucis*. 7. Fritzlar Hs. wahrsch. s. XV, jetzt Cassel (Theol. 2^o Nr. 99): *Depositio crucis et hostiae*, *visitatio sepulchri*. 8. Halle *Breviarium* (sic!) *ecclesiae collegiatae Hallensis* v. J. 1532, jetzt Bamb. Ms. lit. 119 (Ed. VI 3): *Depositio hostiae* (fol. 94^r—94^v), *Elevatio hostiae* (fol. 97^r—97^v), bereits veröffentlicht Zschr. f. d. Altert. 55 S. 56. 9. Havelberg *Ordo officiorum ecclesiasticorum in ecclesia Havelbergensi* s. XV, jetzt Wolfenbüttel Aug. 84, 2: *Depositio crucis* (fol. 21^v), *elevatio crucis* (23^r). *Visitatio* hg. Zschr. f. d. Alt. 55 S. 59. 10. Magdeburg

¹ Vgl. Jb. 2 Nr. 265 (A. M.).

Ordinarius sacr. eccl. cathedr. ac metrop. Magdeburgensis (Datum?), jetzt Berlin Staatsbibl. Cod. Theol. lat. quart. 113: *Depositio crucis* (fol. 82^v u. 84^v), *De festo pasce sequitur* (fol. 88^r—88^v), *Visitatio sepulchri* (fol. 89^r). 11. Moosburg *Directorium chori* s. XV/XVI¹, jetzt Clm 9469: *Depositio crucis* (fol. 56^v, *elevatio crucis* (fol. 58^v—59^r). *Visitatio* hg. Zschr. f. d. Altert. 50, 307). 12. Prag *Directorium divini officii in monasterio S. Georgii in castro Pragensi* (s. XIV), jetzt Prag Univ.-Bibl.: *Depositio crucis* (fol. 73^r). 13. Prüfening *Directorium chori* (Datum?), jetzt Clm 12 013: *Depositio crucis* (fol. 64^r—65^v), *Depositio hostiae* (fol. 66^v, 67^r—67^v), *Elevatio hostiae et imaginis Resurrectionis* (fol. 73^v—74^v). 14. Trier (St. Maximin) *Ordinarius* s. XV, jetzt Trier Stadtbibl. (Catal. 1635): *Depositio crucis* (fol. 78^r—78^v), *elevatio crucis* (fol. 79^r—79^v). Zur *visitatio* vgl. Journ. of Engl. and Germ. Philol. 8, 469. 15. Troyes a) *Ordinarius Trecensis* s. XIV. Bibl. v. Troyes Nr. 1150: *Visitatio sepulchri* (fol. 172^r—172^v); b) ein anderer *Ordinarius* s. XIV Nr. 833: *Visitatio sepulchri* (fol. 49^r). 16. Zürich *Breviarium chori Turicensis* von 1260 Hs. C 8 b der Zür. Stadtbibliothek: *Depositio crucis* (fol. 51^v—52^r): *Elevatio crucis* (fol. 54^v—55^r), *Visitatio sepulchri* (fol. 55^v—56^r). Die *Visitatio* ist schon verschiedene Male publiziert, zuerst von Gerbert, *Vetus liturg. Alem.* S. 864. L. G. [447]

N. C. Brooks, *Eine liturgisch-dramatische Himmelfahrtsfeier* (Zschr. f. deutsches Altert. u. d. Lit. 62 [1925] 91—96). Text aus einem Moosburger Brevier (nach heutiger Terminologie: *Directorium chori*) s. XIV² im Clm 9469 fol. 72^v ff., geschrieben von Stiftsdekan Johannes von Perchawsen (Berghausen), stellvertr. Stiftspropst³, † 13. Aug. 1362, von dem auch ein paar lateinische Lieder in der Hs. 157 der Münchener Univ.-Bibl. stammen (Dreves A. h. XX 22 f.). Es wurden dabei auch deutsche Gesänge verwendet⁴. Die Feier sei in Moosburg *antiquo more* aufgeführt worden. S. 93: „Sie ist die einzige bis jetzt aufgefundene liturgisch-dramatische Feier für Christi Himmelfahrt“⁵. [448]

L. Jörß, *Das Arnsteiner Mariengebet und die Sequenzen des Mittelalters* (Diss. Marburg 1920). Wenn wir diese ältere Diss. heuer noch notieren, so geschieht es vor allem darum, weil hier — wie in wenigen germanistischen Arbeiten — der Versuch gemacht, ein mhd. Gedicht auf seine lateinischen Grundlagen hin kennenzulernen. Unter Heranziehung der deutschen Sequenzen von Muri und Seckau wird das in einer Wiesbadener Hs. enthaltene, auch schon mehrfach edierte Arnsteiner Mariengebet daraufhin untersucht, inwieweit es eine freie Erweiterung und auch formelle Umgestaltung einer lateinischen Sequenz darstellt. Unmethodisch ist S. 91 ff. die Liste der Parallelstellen aus den Sequenzen, 1. da sie sich nur auf eine willkürliche Sammlung von Stellen aus den Anal. hymn. einläßt, ohne andere z. T. bezeichnende Texte heranzuziehen (z. B. Milchsack); und 2. da die Parallelstellen in keiner Weise historisch unterbaut sind, sondern nur glatt nebeneinander stehen. Was hat man z. B. von den zahlreichen Stellen über die *porta, quam Ezechiel / Clausam memoravit* (Ez. 44, 1) ohne ihre erste allegorische Verwendung

¹ Hier scheint irgendwo ein Irrtum obzuwalten; Clm 9469 ist um 1360 geschrieben; vgl. Nr. 448 (A. M.).

² Von späteren Händen (s. XV/XVI) ist auf Deckel- und Vorsatzblatt zweimal die gleiche Oratio eingetragen worden: *Domine apud te est fons vite. Oremus. Sancti spiritus domine corda.*

³ M. Braun, *Geschichte der Stadt Moosburg* 1902, 19.

⁴ Ich möchte doch aus paläographischen Gründen mit Br. nicht *richmus*, sondern *rithmus* lesen.

⁵ Vgl. Jb. 2 Nr. 266.

bei Ambrosius, *De inst. virg.* 8, 52 (vgl. Ph. Friedrich, *Ambrosius v. Mailand über die Jungfrauengeburt Marias*. Festg. f. A. Knöpfler [Freib. 1917] S. 99)? Ähnlich ist es beim Vergleich mit dem unverletzten Glas (S. 82, 91). Zu S. 98 *des heiligen geistes ercornez vaz* vgl. Jb. 2 Nr. 247 A. Zur ganzen Terminologie vgl. auch die (allerdings erst 1924) erschienene Schrift von L. Wolff über Gottfrieds Marienpreis (Jb. 4 Nr. 441).

[449]

P. Lehmann, *Fuldaer Studien* (Sitz.-Ber. d. Bayer. Ak. d. Wiss. Philos.-philol. u. hist. Kl. 1925, 3). Vorstudien zu einer Geschichte des Fuldaer Schrifttums und seiner Bedeutung. S. 4 ff. wird das älteste bekannte Bücherverzeichnis deutscher Lande aus dem alten Fuldensis Ms. F. III 15 a der Univ.-Bibl. Basel besprochen (das Faks. dieser Seite ist beigegeben). Unterhalb dieses alten Katalogs (fol. 17v) steht ein in angelsächsischer Schrift geschriebener Blutsegen (Inc. *Beronice Beronice Beronice, libera me de sanguinibus deus* . . .; dann *Rivos cruoris torridi* [Sedulius] . . ., dann *D. J. Chr. qui in patibulum crucis, propter hoc signum* . . .), der S. 47 f. mit dem Blutsegen in Lind. Royal 2 A. XX verglichen wird. Bei der Feststellung der Hss.-Verhältnisse der *Annales Fuldenses* im Gegensatz zu Th. v. Sickel spielen die in den herangezogenen Hss. (Wien, München, Cassel) vorhandenen Bedanischen Ostertafeln eine maßgebende Rolle.

[450]

A. Marchesan, *Treviso medievale. Istituzioni, usi, costumi, aneddoti, curiosità* (Treviso 1923). Der Anzeige von H. D(e)lehaye in Anal. Boll. 43 (1925) 206 entnehmen wir eine Beschwörungsformel bei Halsleiden, die nach Anrufung verschiedener z. T. höchst seltsamer Heiligen also endet: *amen, amen, alleluia, alleluia, alleluia. fiat, fiat, fiat. mentem sanctam spontaneam honorem Deo <patriae> liberatione*¹. *Xristus vincit, Xristus regnat, Xristus imperat*².

[451]

L. Weismantel, *Der deutsche Advent und die zwölf heiligen Nächte* (Deutscher Heimatwart H. 1 [1925] S. 3 ff.). Es ist nicht ersichtlich, wie weit die Arbeit W.s sich in diesem Heft erstreckt. S. 26 Zusammenstellung der Advent- und Weihnachtsspiele (*officium pastorum, officium stellae, Ordo Rachelis*); Unterscheidung zwischen „Stubenkomödien“ und „Kirchenspielen“ (hier bes. S. 28). Die Herkunft dieser Spiele ist oberflächlich behandelt; der Zusammenhang von liturgischer und volkstümlicher Feier kommt nicht zur Geltung, wäre aber doch gerade zur Lebendigmachung solcher Spiele ungemein wichtig³.

[452]

¹ Dem lit. Barbaragebet entnommen. Vgl. J. Sauer (Nr. 432) S. 154.

² Vgl. Jb. 1 Nr. 369 m. A.; 4 Nr. 445 u. 449 m. A.; 5 Nr. 317.

³ Darauf muß ich auch Fr. Lüers verweisen, der in seinem zu temperamentvollen Reformbuch *Volkstumskunde im Unterricht der höheren Lehranstalten* (Frankfurt a. M. 1924) S. 137 ff. unter dem Titel: *Das deutsche Christentum* für das Volkstum im Religionsunterricht eintritt und vor allem die altdeutschen Weihnachtsspiele heraushebt. Diese und andere Spiele solcher Art sind religionspädagogisch wertlos — und dem religiösen Erziehungsziel soll doch der Abschnitt bona fide dienen? — ohne ihre dauernde, intensive Verwurzelung in ihrem kirchlich-liturgischen Mutterboden. Einseitige Betonung der völkischen Komponente, Loslösung vom kirchlichen Ursprung, Herauskehrung des gemütlich „Echten“ und des ewig frischen Quells deutschen Volkstums verhindern den Gottesdienst und fördern das Schauspiel. — Zur Literatur vgl. übrigens Jb. 2 Nr. 259, 264; 4 Nr. 442/43; 5 Nr. 446. Außerdem *Freisinger Weihnachtsspiele aus alter Zeit* (Frigisinga 1 [1924] 449—453).

Liturgische Musik des Abendlandes.

Von Ambrosius Stock O. S. B.

I. Geschichte der liturgischen Musik.

1. Allgemeines. Pflege der liturg. Musik.

O. Keller, *Geschichte der Musik* (2 Bde, München 1923). Entwickelt im Anschluß an V. Lederer, *Über Heimat und Ursprung der mehrstimmigen Tonkunst* (1906) den Werdegang der modernen Musik aus dem keltischen Bardenlied. Darum sieht er von einer Darstellung der antiken Musik, „die... für die moderne Musikgeschichte von geringer Bedeutung ist“ (7), vollständig ab und behandelt den gregor. Choral erst, nachdem die Geschichte des Kunst- und Volksliedes bis nach Luther durchgeführt ist. K. ist hier einer Einseitigkeit zum Opfer gefallen. Denn auch der gregor. Choral hat auf das Kirchenlied des Hochmittelalters befruchtend eingewirkt, wie er auch durch Inhalt und Form auf die gesamte folgende Musik einen bestimmenden Einfluß ausgeübt hat (vgl. V. d'Indy, *Chant grégorien et art moderne* [Revue des Jeunes 1922, 412—425]). Überhaupt scheint die innere Größe des Choral dem Verf. nicht aufgegangen zu sein, sonst hätte er bei seiner völlig unzureichenden Darstellung sich nicht auf das rein Geschichtliche beschränken können, ohne den musikalischen Gehalt auch nur kurz zu würdigen. Wenn es S. 26 heißt: „Der liturgische Gesang wiederholt niemals zwei Noten auf gleicher Tonhöhe, sondern reiht nur verschiedene Tönhöhen aneinander, kann also vom Rhythmus' mehr oder weniger absehen“, sowie daß „die gregorianischen Melodien... nur mit ganz kleinen Intervallen arbeiteten“, so muß man unwillkürlich sich fragen, ob K. jemals einen Blick in das Graduale der Vaticana geworfen und von dem Streit um die gregor. Rhythmik schon einmal etwas gehört hat. Über das Geburtsjahr Palestrinas hätte Weinmanns eingehende Studie berücksichtigt werden müssen. Daß Palestrina die Missa papae Marcelli eigens zur Rettung der polyphonen Musik komponiert habe (85), ist längst als Fabel erwiesen (vgl. Weitzel Nr. 506 S. 107). Bei den Vertretern der neueren Kirchenmusik (Liszt, Bruckner) wird ihre diesbezügliche Bedeutung im Gegensatz zu der Rolle ihrer profanen Musik nur kurz gestreift. Es berührt peinlich, in einem wissenschaftlichen Werk an manchen Stellen einen willkürlich-polemischen Unterton herausklingen zu hören, so in der völlig ungerechtfertigten, Lederer entnommenen Behauptung (59): „Nicht nur durch die Musikgeschichte, sondern durch das gesamte Geistesleben des Mittelalters klappt ein unüberbrückbarer Gegensatz zweier grundverschiedener Kulturen, deren eine, die nordwestliche, produktiv ist und die alte Parole der Barden Britanniens ‚Wahrheit der ganzen Welt zum Trotz‘ unentwegt hochhält und für ihre Ideale leidet und blutet, während die andere, die südöstliche, restriktiv (!) ist und von der ethischen Höhe eines Hieronymus oder Augustinus immer tiefer herabsinkend, mit einer systematisch gefälschten (!) Tradition arbeitend, jegliches Geistesleben knebelt (!).“ [453]

J. Wolf, *Geschichte der Musik in allgemeinverständlicher Form. Teil 1. Die Entwicklung der Musik bis etwa 1600* (Wissenschaft u. Bildung 203; Lpz. 1925). Überraschend reichhaltige und klare Darstellung auf knappem Raum (146 S.), wie sie nur ein Meister zustande bringen konnte. Gute Illustrierung des Textes durch Notenbeigaben. Die Kirchenmusik (Choral und Polyphonie) ist naturgemäß am reichsten vertreten. In der gregor. Rhythmikfrage, auf die Verf. nicht näher eingeht, scheint er, wie aus der Übertragung von *Ut queant laxis* (S. 32) hervorgeht, Fleischers Auffassung (*Germanische Neumen* 156) zu folgen, nicht zum Vorteil der Melodie. Zu S. 30: Die Namen der dorischen und phrygischen Tonart der Griechen sind bei den Choraltonarten von den ma. Theoretikern vertauscht worden. S. 59 trägt die zweite, im Beispiel notierte Stimme einen anderen Text als das vorher angegebene „Rügelied auf die Geistlichkeit“ [454]

L. R(ousseau), *Une offensive manquée contre les éditions rythmiques* (Rev. grég. 10 [1925] 27—29). Veröffentlicht eine Erklärung des Osservatore Romano vom 30. XI. 1924, worin es heißt, daß die „Bekanntmachung bzgl. der sog. rhythmischen Ausgaben des gregorianischen Gesanges“, die von der vatikanischen Typographie in ihrem Katalog vom Nov. 1924 erlassen wurde, „nur einen typographischen Wert hat“ und daß nach wie vor „die Erklärungen der Ritenkongregation, die nach der Veröffentlichung des Dekretes n. 4259 ergangen sind“, in Kraft bleiben. Die Rev. grég. ist in der Lage zu betonen, daß die Erklärung des Oss. Rom. auf Anordnung Pius' XI. erschien. [455]

A. Mocquereau-Y. Delaporte O. S. B., *S. G. Monseigneur Rousseau, évêque du Puy* (Rev. grég. 10 [1925] 121—124). Rückblick auf sein Leben und Wirken im Dienste der Schule von Solesmes und als Leiter der Rev. grég. bei Gelegenheit seiner Erhebung zur Bischofswürde. [456]

W. K(urthen), *Zu Peter Wagners 60. Geburtstag* (Greg.-Bote 41 [1925] 56—58). [457]

Edmund M. Dunne (Bischof v. Pretoria), *Church Music* (The Ecclesiastical Review 71 [1924] 461). Arius kleidete seine Häresie in melodische Hymnen, das Gleiche tat Paul von Samosata, der die heidnischen Theaterkünste in den christl. Gottesdienst einführen wollte; die Kirche dagegen duldet von Anfang an nur solche Melodien, welche geeignet waren, die christl. Frömmigkeit zu fördern. Das Plenarkonzil von Baltimore verbot, profane Melodien in der Kirche zu singen. Der greg. Choral ist der eigentliche kirchliche Gesang, weil er in besonderer Weise die Andacht fördert. Manche Katholiken verachten ihn, weil sie meinen, es fehle ihm Harmonie und Melodie. Daß ihm die Harmonie nicht abgeht, bezeugen alle Komponisten von Ruf. Die Chormelodie trägt zum Verständnis der Worte bei. Wie erhaben ist die Melodie des *Dies irae*, *Te Deum*, *Exultet*, der Präfation. Die Kirche verbietet nicht ernste, würdige Musik, sondern nur solche, die den Text verstümmelt oder zu oft wiederholt. Von den 16 Haydn'schen Messen bewahren nur Nr. 4, 5, 6, 9 alle liturg. Worte; die längsten Credos von Haydn lassen die Worte *qui ex Patre Filioque procedit* aus; in der 12. Messe wird das 1. Kyrie 21 mal wiederholt, Christe 39 mal, Kyrie 20 mal; im Credo heißt es: *Crucifixus et homo factus est*; dabei kehrt das *Crucifixus* 24 mal wieder. Solche Messen entsprechen nicht den kirchl. Vorschriften. H. H. [458]

2. Texte, Autoren, Abhandlungen.

a) Alte Musik.

C. Sachs, *Ein babylonischer Hymnus* (Arch. f. M.-W. 7 [1925] 1—22). Bericht über die musikalische Entzifferung einer etwa um 800 v. Chr. in Keilschrift aufgezeichneten Harfenbegleitung zu einem Hymnus über die Erschaffung des Menschen. S. faßt die Ergebnisse kurz zusammen: „Die erste Lehre heißt: anfangs des 1. Jahrtausends ist die *Pentatonik* nicht nur voll ausgebildet, sondern bereits in einem so vorgerückten Zustand, daß sie sich einer diatonischen, ja stellenweise sogar chromatischen Leiter bedient, um im Rahmen des gleichen Stückes vierfach zu mutieren. Der weitere Schluß scheint erlaubt, daß, wo wir Harfen... mit mehr als fünf Saiten finden, entsprechende Verhältnisse vorliegen... Die zweite Lehre heißt: Harfen dienten im Altertum dem mehrgriffigen Spiel. Ohne daß eine harmonische Einstellung im modernen Sinne vorlag, wurde die Melodie durch pentatonische Konsonanzen wie Oktaven, Doppeloktaven, Quinten und Duodezimen, Quarten und Undezimen, Sekunden und Nonen in reichlichem Maße begleitet. Der Organalsatz des früheren Mittelalters geht auf uralte Satzweisen zurück. Das Gesamtbild des Hymnus ist auffällig chinesisch.“ [459]

C. Sachs, *Musik des Altertums* (Jedermanns Bücherei. Abt. Musik, Breslau). Mit wissenschaftlicher Genauigkeit, aber in populärer Darstellung entwirft S. in

knappen Zügen ein klares Bild der Musikpflege bei den Ägyptern, Syrern, in Palästina, Mesopotamien, Griechenland und Rom. Mehrfach, vor allem in der jüdischen Kultmusik, weist er auf die inneren Beziehungen zum gregor. Choral hin. Zusammenfassend sagt er (73): „So unbestreitbar das Fortleben der antiken Theorie namentlich im Abendlande ist, so wenig hat sich die alte Anschauung halten können, daß die praktische Kunstmusik des MA, genauer gesagt der gregorianische Kirchengesang, vom Baume der griechischen Tonkunst stamme (?). Die Forscher unserer Tage haben vielmehr die Quellen der altchristlichen Kultweisen im vorderen Asien nachgewiesen (?), in den jüdischen und anderen syrischen Melodien, aber auch in den Volksliedern des fernen Morgenlandes bis nach dem Iran hin.“ Ob nicht doch neben dem jüdisch-syrischen Einfluß auch griech. Quellen sich nachweisen lassen? — Besonderen Wert haben die Musikbeilagen und kunsthistor. Tafeln. [460]

A. Z. Idelsohn, *Gesänge der persischen, bucharischen und daghestanischen Juden* (Hebräisch-orientalischer Melodienschatz Bd. III; Jerusalem, Berlin, Wien 1922). Vgl. Jb. 4 Nr. 484. P. Wagner gibt in Z. f. M.-W. 7 (1925) 236—238 eine eingehende Besprechung. „Der synagogale Gesang der persischen Juden . . . verwendet 10 verschiedene 'Weisen' ungefähr der Art, wie sie aus den mittelalterlich-gregorianischen Psalmtönen bekannt sind mit Figuren (Motiven) für den Anfang der Verse (Initium), für die Medianten (Halbschluß) und die Finalis (Ganzschluß). Der Rest wird rezitativisch ausgeführt, nur nicht so geradlinig, wie bei den Lateinern . . . Die Verwandtschaft mit den gregorianischen Psalmtönen einfacher und reicherer Form ist aber unleugbar. Manche Weisen erinnern an die lat. Lektionstöne. Auch an Melismen mit Interpunktionssinn [cf. Jb. 4 Nr. 536] fehlt es nicht, so bei der Hohefeiertags-, der Esther- und Klageliedweise; sie stützen meine Aufstellungen über Herkunft und Bedeutung der gregor. Traktus- und Gradualmelismen. Freilich haben die persischen rituellen Weisen ebensowenig wie die jemenischen und babylonischen unsere diatonische Leiter zur Voraussetzung, sondern bewegen sich gern in Stufen, die . . . von den unsrigen um eine Kleinigkeit abweichen . . . Die Rhythmik aber ist immer eine durchaus freie, die zwar verschiedene Tondauer kennt, aber nicht in regelmäßiger, durch feste Normen bestimmter Folge, und dem Sprachgesang sich nähert. Am wenigsten handelt es sich um gleichlange Dauern dieser Rezitationstöne, wie sie neuerdings aller Natur und Geschichte zuwider im gregor. Gesang eingeführt werden. Unter demselben rhythmischen Gesichtspunkt beachtenswert ist die Notierung der Melismen: sie werden regelmäßig in lebendigem Zuge und mit kürzeren rhythm. Werten ausgeführt, als die den Text rezitierenden Partien . . . Da auch die christl. Ritualgesänge der östlichen Kirchen die melismatischen Figuren in derselben Weise behandeln, ist es nicht ungereimt, ähnliches für die älteste Ausführung der lateinischen Melismen des gregor. Gesanges anzunehmen.“ [461]

A. Z. Idelsohn, *Geschichte des jüdischen traditionellen und Volksgesanges* (hebräisch) (Berlin 1925). [462]

b) Gregorianischer Gesang.

Paléographie Musicale (II^e série) Tome II: Cantatorium (IX^e siècle) Codex 359 de la bibliothèque de Saint Gall (Tournai 1924). „In diesem Codex haben wir den ältesten und vollkommensten Typ der sanktgaller Notation mit der Fülle ihrer Buchstaben und ihren melodischen, rhythmischen, agogischen Ergänzungszeichen, die uns ein wertvolles Hilfsmittel sind für das künstlerische Verständnis der gregor. Melodien“ (Anm. S. 13). „Wenn man ihn mit anderen Büchern der gleichen Herkunft vergleicht, so ist man erstaunt über seinen archaischen Charakter: eine gute Anzahl von Allelujas, die in den sanktgaller Mss. des 10. und 11. Jh. von der ersten Hand niedergeschrieben wurden, fehlen hier oder sind erst später beigelegt worden. Er ist also viel älter; wahrscheinlich muß man ihn als einen Vertreter

der Liturgie betrachten, die in St. Gallen im 9. Jh. herrschte, zu Lebzeiten Notkers und Tutilos“ (Y. Delaporte in Rev. grég. 9 [1924] 238 ff.). [463]

P. Wagner, *Das älteste sanktgallische Gesangbuch* (Mus. sacr. 55 [1925] 141—147). Das *Cantatorium de St. Gall* (Cod. 359) [s. Nr. 463] ist „ein musikhistorisches Quellenwerk ersten Ranges“. Es enthält die Sologesänge, die der Cantor auf dem Ambo vortrug: Gradual-Responsorien, Tractus, Alleluja nebst Versen. In der Verwendung des Torculus erblickt W. einen „Beweis für den Zusammenhang der sanktgallischen und byzantinischen Neumen“, wie er den ursprünglichen Choralrhythmus (im Gegensatz zu Solesmes) aus der sich vorfindenden Flexa (Verbindung von 2 Virgen, accentus acutus und gravis) und Podatus (gravis und acutus in Virgen) als Verbindung zweier Longae und die Zusammensetzung der Flexa und des Podatus aus Virga und Haken als Verbindung einer Longa mit einer Brevis und umgekehrt bestimmen will. An Stationsangaben enthält die Hs.: *Dom. I. Adv.: Statio ad S. Andream post praesepe; In die Nativitatis Domini: Statio ad S. Petrum* („heute ebenso“ schreibt W.; S. 145 steht richtig: *ad S. Mariam maiorem*); *Kalendis Ianuarii: Statio ad S. Mariam; Dom. in Palmis: Statio ad Lateran;* *In nocte Paschae: Statio ad Lateran;* *In die Paschae: Statio ad S. Mariam.* W. glaubt, daß die Hs. auf eine ältere nordische, sanktgallische oder auch englisch-irische (und so nur mittelbar auf eine römische) Vorlage zurückgeht. Am Schluß der Hs. sind die Alleluja-Gesänge mit ihren Versen zu Gruppen zusammengestellt: *Alleluia per circulum anni* d. h. für die Sonntage nach Pfingsten, aber mit sehr bemerkenswerten Abweichungen von der Reihenfolge des heutigen Missale; dann diejenigen in *Natale unius Martyris seu Confessoris*, in *Natale plurimorum Sanctorum*, in *Natale Apostolorum* und in *Natale Virginum*. Von besonderem Interesse ist die Messe für den Oktavtag von Weihnachten: „Wir lesen p. 24: *Kalendis Ianuariis Statio ad S. Mariam*, und dann folgt der Hinweis auf den Introitus *Vultum*, das Gradual-Resp. *Diffusa est* mit dem Vers *Propter veritatem*, der Hinweis auf die Offerenda *Offerentur regi* und die *Communio Simile est regnum*.“ Also war im 10. Jh. dieser Tag ganz der Muttergottes geweiht (vgl. noch heute die Antiphonen zur Vesper). [464]

P. Wagner, *Germanisches und Romanisches im frühmittelalterlichen Kirchengesang* (Mus. sacr. 55 [1925] 293—307). Vortrag auf dem musikwiss. Kongreß zu Leipzig. W. weist an Hand einer Pergamenths. der St. Thomaskirche zu Leipzig aus dem Anfang des 13. Jh. sowie zahlreicher anderer Hss. die Eigenart germanischer Choralformen nach, die in allen Gesängen sich findet und eine Sonderstellung gegenüber der romanischen Formgebung bedeutet: „Der Hauptsache nach kann man den Tatbestand so formulieren, daß von den beiden Stufen, die das Intervall eines diatonischen Halbtones bilden, also E—F, a—b, h—c, die romanischen Sänger als Gipfelpunkt der melodischen Linie den untern Ton, E, a, h, die germanischen den obern, F, b, c, vorziehen und zwar oft unter Überspringung der untern Stufe, so daß das Intervall einer Terz oder Quart entsteht, wo die Romanen sich mit der Sekunde oder Terz begnügen. An vielen Stellen aber, wo die romanische Lesart bereits die obere Stufe des Halbtonintervalles aufweist, gehen die Germanen sogar bis zu dem darüberliegenden Ton, singen also statt a—b oft a—c, statt e—f oft e—g usw. Daneben ist in Gesängen der F-Tonart eine gewisse Neigung deutlich, die vierte Stufe als b, nicht als h zu singen“ (302). Die Erklärung dieser Erscheinung sieht W. nicht etwa in einem vorherrschenden pentatonischen Empfinden, auch nicht in einer „Vorahnung harmonisch-akkordischer Wirkungen“ (außer in der Bevorzugung des Tones b in Gesängen der F-Tonart aus der größeren Abneigung der Germanen gegen den Tritonus); sondern er erblickt darin „das Ergebnis einer intensiveren seelischen Spannung, eine der ersten geschichtlichen Regungen deutschen Hochstrebens, des deutschen Idealismus..., eine Parallele zur deutschen Gotik des MA“ (305). Manchen Melodien mag diese Fassung einen größeren Glanz gegeben haben; in den Schlußkadenzen aber vor allem wirkt sie u. E. unbefriedigend, zu

sprunghaft. Interessant ist die Feststellung, daß 1904 Papst Pius X. „einem deutschen Verleger den Vorschlag machte, eine neue, eigene traditionelle Choralausgabe zu veranstalten“, bei der die germanischen Formen zur Geltung gekommen wären. (Vgl. auch Abrahamsen in Jb. 4 Nr. 510.) [465]

F. Rangel, *Wandmalereien liturgischer Musik* (La Revue musicale 6 [März 1925]). Über aufgefundenen Wandmalereien liturg. Gesänge in der Kathedrale von St. Quentin, die im Vierliniensystem geschrieben sind und aus der Zeit um 1300 stammen. [466]

c) Polyphonie.

P. Wagner, *Zum Organum Crucifixum in carne* (Arch. f. M.-W. 6 [1924] 401—406). Vgl. Jb. 4 Nr. 496 f. W. bringt das Organum im Rahmen der es umgebenden Texte, woraus sich klar ergibt, daß es bei der Auferstehungsfeier des Karsamstags (bzw. in der Osternacht, jedenfalls vor der Ostermesse) als Prozessionsgesang erklingen ist. Verf. untersucht dann die abweichenden Notierungen in der Karlsruher Hs. und der von Nevers, die die richtige Lesart bietet, und schließlich die Behandlung der Melodie als Organum. [467]

J. Handschin, *Zum Crucifixum in carne* (Arch. f. M.-W. 7 [1925] 161—166). Vgl. Jb. 4 Nr. 496 f. Veröffentlicht im Gegensatz zu P. Wagner (Nr. 467) das Organum in der Originalnotation der ältesten Fassung, u. zw. in rhythmischer Interpretation gemäß dem modalternären System. [468]

O. Ursprung, *Palestrina und Palestrina-Renaissance* (Z. f. M.-W. 7 [1925] 513—529). Spricht einleitend bei der Bestimmung des „Kirchenstils“ von einer „Stufenleiter der liturgischen Eignung“. Sie besteht nicht so sehr in der „Benutzung choraler Themen und Motive“, sondern „zu oberst dieser Stufenleiter stehen die Stilcharakteristika Polyphonie in der musikalischen Faktur (das Aufgehen der individuellen Einzelstimmen in einem höheren Ganzen‘), konservative d. h. gemäßigt moderne Haltung hinsichtlich der verwendeten musikalischen Mittel, Allgemeingültigkeit im Ausdrucksgehalt (musikalische Neuerung ist Ausdruck eines ausgeprägten Einzelempfindens; meist haften ihr noch Spuren des künstlerischen Ringens um sie und Unvollkommenheiten an und sie wird nicht selten als etwas problematische Kunstäußerung angesehen. Und das verträgt sich schlecht mit dem objektiven Charakter der kirchl. Lehre, der abgeklärten Ruhe einer geregelten und altherwürdigen Liturgie‘). Gerade zum Ausdruck des Allgemeingültigen eignet sich der in der figurierten Stilperiode vorkommende epische, den Textinhalt berichtende Typus besser als das rein lyrische Charakterbild oder die dramatisch nachempfundene Schilderung... so wertvoll auch an sich eine Kirchenmusik mit dem Ausdruck des inneren Erlebens ist.“ Dem ersten Typ entspricht mehr das Ordinarium missae, dem 2. und 3. das Proprium (514 f.). Palestrina ist der Komponist des Meßordinariums. Bei ihm trifft zusammen die „Parallelität der musikalischen (Vokalpolyphonie) und liturgischen (Reform Pius' V.) Stilvollendung in Rom“ (515). P. ist aber nicht der „Retter der Kirchenmusik“, sondern der Flämänder Jacobus de Kerle und Francesco Rossetto, dessen von Carlo Borromeo vertretenes homophones Stilideal auch P. übernommen und zur höchsten Blüte gebracht hat, während Don Fernando de las Infantas der „Retter des gregorianischen Choral“ genannt werden muß. [469]

H. M. Sambeth, *Die Gregorianischen Melodien in den Werken Franz Liszts mit besonderer Berücksichtigung seiner Kirchenmusik-Reformpläne* (Mus. sacr. 55 [1925] 255—265). Vgl. Jb. 4 Nr. 509. „Die erste und vielleicht wichtigste entwicklungsgeschichtliche Erkenntnis ist... die, daß die Gregorianischen Melodien als Liszt wesensverwandt nachgewiesen werden können. Seine reflexive, überaus selbstkritische Arbeitsmethode und sein Streben nach Deutlichkeit drängte ihn bei der Wahl seiner Melodien nach solchen Motiven, deren innere und

äußere Assoziation mit der poetischen Idee möglichst stark und klar waren, seine religiöse Grundhaltung wies ihn bei der fortschreitenden Verkirchlichung seiner Werke immer mehr auf religiöse Melodien, seine erstarkende liturgische Einstellung auf geradezu liturgische, seine Universalität und Übernationalität auf möglichst universale und in der ganzen Welt verbreitete Melodien. Alle diese Voraussetzungen treffen zusammen bei den Gregorianischen Melodien, die also eine vielseitige und wesentlich innere Bezogenheit zu diesem eigenartigen Dichterkomponisten aufweisen“ (256). Beispiele. [470]

3. Lokales.

Romb. van Doren O. S. B., *Etude sur l'influence musicale de l'Abbaye de Saint-Gall (VIII^e au XI^e siècle)* (Université de Louvain, Recueil de travaux publiés par les membres des Conférences d'hist. et de philol. 2^{me} série 6^{me} fasc., Louvain 1925). Untersucht in seiner überaus kritischen Studie im 1. Buch die Entwicklung des liturg. Gesanges vom 6. bis 9. Jh. im Okzident; die Bedeutung Gregors d. Gr., dessen Urheberschaft bzgl. des Textes und noch mehr bzgl. der Melodie des Antiphonarium Rom. Verf. stark in Frage stellt, die Stellung der Kirche in England, Gallien, Metz und Mailand zum liturg. Gesang. Im 2. Buch kommt auf Grund der Nachrichten der Chronikschreiber die innere materielle und geistige Entwicklung von St. Gallen sowie sein Einfluß nach außen zur Sprache, der in dieser Zeit als unbedeutend gekennzeichnet wird. Der Einfluß Notkers des Stammlers ist zu hoch eingeschätzt worden; man hat von St. Gallen aus bewußt seinen Kult gepflegt; daher sind die diesbzgl. Quellen nicht einwandfrei. Verf. gibt selbst zu, daß die letzte Entscheidung über die musikalische Bedeutung St. Gallens auf paläographischem Boden zu suchen ist. Die mußte hier fast ganz übergangen werden, weil diese Untersuchung allein die Lebensarbeit eines Gelehrten ausfüllen könnte. Es wäre aber ein Verdienst und zugleich eine wissenschaftl. Notwendigkeit, die Arbeit in dieser Richtung zu ergänzen. [471]

D. St., *Die württembergischen Klosterschulen als Musikstätten in früheren Jahrhunderten* (Stuttg. Neues Tagebl. Nr. 462 v. 23. X. 1924). [472]

E. Refardt, *Die Basler Choral-Inkunabeln* (Schweiz. Jb. f. Mus.-Wiss. 1 [1924] 118—137). Übersichtliche Zusammenstellung mit genauen Druckangaben von 64 Inkunabeln, die Choralstücke teils mit, teils ohne Noten enthalten. [473]

O. M. Sandvik, *Von dänischer Gregoriana-Forschung* (Musik, 1925 Heft 6). [474]

Tro-Breiz, *pèlerinage des Sept Saints de Bretagne, prières et chants* (Quimper et Tournai 1924). Gebete und Gesänge für die Wallfahrt zu den „Sieben Heiligtümern der Bretagne“: St. Corintin de Quimper, St. Pol de Léon, Trégnier (s. Tugdual), St. Brieu, St. Malo, Dol (s. Samson), St. Paterne de Vannes, denen noch beigelegt sind Notre Dame du Roncier und Ste Anne d'Auray. Die Stücke, zum größten Teil liturgischen Inhalts, entstammen alten Offizien. Die Rev. grég. 10 (1925) 150 f. veröffentlicht eine noch ältere Melodie (11. Jh. aus der Schule von Chartres) der Antiphon *Laudamus Dominum* zu Ehren des hl. Piat. [475]

A. Gastoué, *Le Cantique populaire en France. Les sources, son histoire, augmentés d'une bibliographie générale des anciens cantiques et Noëls* (Lyon 1924). Ein hochbedeutsames Werk, vom Verf. mit der bekannten wissenschaftlichen Genauigkeit und Reichhaltigkeit geschaffen. Zeigt, wie vom 8. Jh. ab das Volkslied aus der Lit. hervorwächst, lange Zeit vom greg. Choral gespeist wird, allmählich sich immer mehr vom kirchl. Geist entfernt und schließlich in unserer Zeit eine kirchl. Wiedergeburt erlebt. (Vgl. auch die Bespr. von G. Villier in Rev. St. Chrodegang 7 [1925] 14 f. sowie Bibl. der Rev. grég. 1925 Nr. 218.) [476]

E. H. A. de Cort, *Juffrouw Constance Teichmann, De Cecilia der XIX^e Eeuw.* (Lit. Congr. Mechelen 4.—7. Aug. 1924, Verslagboek 339—348). Gibt eine Übersicht über die seelische Entwicklung und das Lebenswerk dieser Vorkämpferin der litur-

gischen und gregorianischen Bewegung in Belgien (1824—1896): Gründung der Sint Gregoriusvereinigung (1877), der Antwerpse Sint Gregoriusvereinigung (1880) in ihrem eigenen Hause, ihr Eintreten für den Volksgesang und die Ziffermethode, ihre Mitwirkung bei der Berufung Tinels als Leiter der Mechelsche school voor Gewijde Muziek, ihre Liebe zur Eucharistie und zur täglichen Kommunion. [477]

4. Geschichte einzelner Gesänge.

A. Amelli O. S. B., *S. Tommaso d' Aquino poeta e musico eucharistico. Conferenza per le feste eucharistiche in honore di S. Tommaso in Sora*, 30. Agosto 1924 (Sora 1924). „Der Autor zitiert Stellen vom hl. Thomas, die seine tiefe Kenntnis der Musik offenbaren. Die Prüfung des Officium von Fronleichnam führt zum gleichen Ergebnis. Gleichwohl erhellt aus dem Ms. 695 der Bibl. Comm. von Assisi, daß er für das *Pange lingua* und *Lauda Sion* seinem Text nur bereits bestehende Melodien anzupassen brauchte. Folgen einige Einzelheiten über die Mss. CXXX. D. 18 der Universität von Pavia und 4357 der Vaticana, die kleine, Thomas zugeschriebene Musiktraktate enthalten“ (Bibliogr. der Rev. grég. 1924 Nr. 388). [478]

Y. Delaporte O. S. B., *L'Hymne: Salve cruz sancta* (Rev. grég. 10 [1925] 81—89). Der Hymnus stammt mit ziemlicher Sicherheit von Heribert von Rothenburg, Bischof von Eichstätt († 1042). Daß man ihn auch Heinrich II. dem Heiligen († 1024) zuschreibt, rührt wohl daher, daß dieser Kaiser ihn in seinen Landen eingeführt hat. Man sang ihn außer in Deutschland auch in Bobbio, Verona und Benevent, bei den Humiliaten, in einigen Diözesen und Abteien Frankreichs, in der Diözese Exeter in England und vielleicht auch in Spanien. Die Dominikaner haben ihn noch heute in ihrem Brevier. Die Kurie hat ihn nie in ihr Brevier aufgenommen, und mit der Reform Pius' V. kam er auch in den verschiedenen Diözesen außer Gebrauch. [479]

Y. D(ela)porte, *Remarque au sujet d'une variante de l'hymne Te Joseph celebrant* (Rev. grég. 10 [1925] 65 f.). Vgl. Jb. 3 Nr. 595, 4 Nr. 753. Der Hymnus stammt nicht von Gerson. Er findet sich zuerst im wissenschaftlich nicht einwandfreien Repertorium Hymnologicum nr. 20 120, das ihn einem monastischen Brevier von 1666 zuweist. Ins Brevier wurde er allgemein aufgenommen auf Bitten der ehrw. Karmeliterin Clara Maria de Passione aus dem Hause der Colonna und mit den beiden anderen Hymnen von der Ritenkongregation am 21. XI. 1671 approbiert. [480]

G. Villier, *Geschichtsstudie über den Ursprung eines „Benedicamus“* (Rev. St. Chrodegang 7 [1925] 33*—35*). Es handelt sich um das B. D. sollemnis der I Vesper. Petrus Venerabilis von Cluny (1122—1157) hat es zuerst für Weihnachten, Ostern, Pfingsten, St. Peter und Mariä Himmelfahrt in seiner Abtei eingeführt. Die Melodie stammt von dem Versikel *Virgo, Dei Genitrix, virga est, flos filius ejus* des Resp. *Stirps Jesse* (urspr. an Mariä Geburt; gedichtet vom hl. Fulbert von Chartres [† 1029], komponiert von König Robert d. Frommen [† 1031]). [481]

R. S., *Trois „Benedicamus“ avec tropes* (Rev. du chant grég. 1925, 1—3). [482]

P. Wagner, *Das Media vita* (Schweizer Jb. f. Mus.-Wiss. 1 [1924] 18—40. Nachdruck in Gregoriusblatt 48 [1924] 65—73). Eingehende Untersuchung über Stilart und Ursprung. Das *Media vita*, meist als „Sequenz des Notker Balbulus“ bezeichnet, hat weder Notker zum Verfasser — es fehlt in den ältesten sankt-gallischen Sequenzensammlungen —, noch ist es eine Sequenz; es fehlt vollkommen der charakteristische sequenzartige Aufbau. Hss. des 13. Jh. aus England nennen es eine *Antiphone*. Allerdings hat diese A. auffallenderweise am Schluß drei Verse, so daß durch Wiederholungen die Form des Responsorium entsteht. Diese Verse sind jedoch, wie ihre Verschiedenheit nach Text und Melodie in den einzelnen Hss. ergibt, nicht ursprünglich. Der Schluß der Antiphon: *Sancte deus bis tradas nos* schließt sich zwar an gallik. oder byzant. Vorlagen des Trisagion an, ist aber — im Gegensatz zu den Improperien des Karfreitags — eine echt römische Kompo-

sition, wie auch die ganze Antiphon die spezifisch gregorianische Behandlung der Chormelodie aufweist (Beobachtung des „Bogengesetzes“). Vielleicht stammt der ganze Text aus der gallikanischen oder griechischen Kirche. Der Komponist könnte in England oder Irland zu suchen sein. Das *Media vita* wurde am 3. Fastensonntag als Antiphon zum *Nunc dimittis* der Komplet gesungen. Die deutsche Fassung ist eine selbständige Bearbeitung. [483]

II. Theorie der liturgischen Musik.

1. Kirchenmusik im allgemeinen.

Fischer-Lade, *Deutsche Musikpflege* (Berlin 1925). Würdigt die gesamte heutige Musikpflege, die religiöse, liturgische und profane, in prinzipiellen Einzeldarstellungen. Vgl. Höcker (Nr. 485), Benz (Nr. 490), Möhler (Nr. 509), Abt Schachleiter (Nr. 505), Springer (Nr. 500). [484]

H. Höcker, *Musik und Gemeinschaft* (Fischer-Lade, Deutsche Musikpflege, Berlin). Zur Beurteilung des gemeinschaftsbildenden Wertes der Musik unterscheidet H. zwischen gemeinsamem Musikhören und gemeinsamem Musizieren. Eine Gemeinschaft beim Musikhören kann nur durch geistige Aufnahme edler Musik und durch die gottzugewandte Haltung bei gottesdienstlicher Musik erreicht werden (nicht beim gewöhnlichen „Konzertpublikum“, das „Stimmungen“, also etwas Subjektives sucht, noch bei Kaffee- und Kinomusik). Gemeinsames Musizieren führt zu erlebter Gemeinschaft selten im modernen Orchester, wohl aber im häuslichen Zusammenspiel, im mehrstimmigen Gesang, im gemeinsamen liturgischen Gesang (Choral!). Kurz: „Gemeinschaft durch Musik ist nur so lange und dann nur möglich, als der Musik selbst eine höhere geistige Bedeutung zukommt und der Mensch diese erkennt und achtet“ (7). [485]

K. Hoffmann, *Das Chorsingen* (Die Musikantengilde 3 [1925] 97—100, 129—133). Das Chorsingen als Symbol und Verwirklichung des Bundes, der Gemeinschaft, wobei zugleich die Einzelpersönlichkeit im Bewußtsein, Träger des Ganzen zu sein, ihre volle Entfaltung findet. Mit Recht wird betont, daß nicht „der vierstimmige Chor die Krönung einer musikalischen Entwicklung darstellt, an deren Beginn das einstimmige Singen steht...“, sondern daß das Melodische „gerade im Unisono und im Duo von großer erzieherischer Bedeutung ist“. Im 2. Teil wendet sich Verf. gegen die landläufige „Konzert“kultur und ruft auf zu einer Musikpflege, die wieder auf das „Überpersönliche“, „Göttliche, das durch die Musik zu uns spricht“, gerichtet ist. [486]

P. Bekker, *Einstimmige und mehrstimmige Musik* (Die Musik 17 [1925] 648—657). Lösung der Frage unter dem Gesichtspunkt des Klanges. Einstimmigkeit = Klangeinheit, „beruhend auf dem Gestaltungsprinzip der Klangzerteilung und Verschmelzung, das sich als Geschehen der Harmonie darstellt“, Mehrstimmigkeit = Klangvielfalt, „beruhend auf dem Gestaltungsprinzip der Summierung, das sich als Geschehen der Polyphonie darstellt“ (651). Darüber hinaus muß aber auch, und zwar wesentlich, das Material berücksichtigt werden. Nur die menschliche Stimme, „der vokale Klang“, der außer Tonhöhe und Farbe den Sprachlaut und Geschlechtscharakter in sich schließt, „summiert, indem er Einheit zu Einheit fügt. Das Grundgesetz seiner Formgestaltung ist die Vervielfältigung des Gegebenen, der Kollektivismus“, die Mehrstimmigkeit. „Der instrumentale Klang“, der nur noch „Tonhöhe und Farbpartikel“ umfaßt, „teilt auf, indem er die Einheit zersplittert und sie in vielfältigen Höhen- und Farbenbrechungen durch das Geflecht seiner mechanischen Gewebe hindurchschimmern läßt. Das Grundgesetz seiner Formgebung ist die Analysis des Gegebenen und (durch Fiktion) die Synthese zur Einstimmigkeit“ (655). „Harmonie ist nichts anderes als Einstimmigkeit in der Brechung des mechanischen Klanges“ (656). Polyphonie nur möglich durch Summierung des Vokalklanges. [487]

P. Bekker, *Von den Naturreichen des Klanges. Grundriß einer Phänomenologie der Musik* (Stuttg. 1925). Ein ganz neuer, bedeutungsvoller Versuch der Musikbetrachtung, der auch die liturg. Musik in ein neues Licht setzt. Die beiden „Naturreiche des Klanges“ sind der vokale und instrumentale Klang. Der „vokale Klang“ beherrschte die Musik von der Antike bis zum Ausgang des Mittelalters. Sein Erscheinungsleben „stellt sich dar als etwa zweitausendjähriges Erscheinungsleben der klanglichen Zeitempfindung. Sie erschließt das Naturreich des vokalen Klanges und bringt es in drei großen Kulturen zur Blüte: 1. in der sprachzeitlich metrisierten Monodie der Antike, 2. in der klangzeitlich metrisierten Monodie des ersten christlichen Jahrtausends [greg. Choral], 3. in der klangzeitlich vervielfältigten Monodie des Mittelalters: der Ars nova und der ihr folgenden Polyphonie“ (24). Der „instrumentale Klang“ hingegen erscheint als „klangliche Raumempfindung“, deren „Ordnungseinheit ist die physikalisch instrumentale Harmonie, normiert in den funktionellen Auswirkungen der Statik und Dynamik“. Ihre ersten Anfänge finden sich im 14. und 15. Jh. Mit dem Abschluß des 17. Jh. gelangt sie zur Reife (Bach). [488]

A. E. Cherbuliez, *Zum Problem der religiösen Musik* (Schweiz. Jb. f. Mus.-Wiss. 1 [1924] 92—117). Untersucht zunächst das Verhältnis von Musikwissenschaft und religiöser Musik. Hat jede Wissenschaft eine Beziehung zum Göttlichen, indem der Glaube an das Göttliche ihr eine „wundervolle... Grundlage“ gibt, so vor allem die Musikwissenschaft; „sie besitzt einen Zugang zum Göttlichen über das rein Künstlerische“ (96) und noch unmittelbarer in der religiösen Musik. Religion und Musik stehen in enger sachlicher Verbundenheit. „Beiden gemeinsam ist völlige Immaterialität bei größter psychischer Realität... (ebd.). Auch die ethischen Wirkungen von Religion und Musik sind ähnlich“ (97). Darum ist „die Musikwissenschaft wie wenige andere Forschungsgebiete darauf angewiesen, Formen und Folgeerscheinungen religiöser Strömungen zu berücksichtigen“. Nachweis der gleichen Auffassung bei der neupythagoreischen, jüdisch-alexandrinischen und neuplatonischen Schule (Plotin). Im 2. Teil behandelt Ch. die Kategorienlehre der religiösen M. Er unterscheidet die kultische M., wie sie bei kath. und prot. Liturgie Verwendung findet, die geistliche M., „entstanden als Niederschlag eines bestimmten relig. Glaubensbekenntnisses mit dem Endzweck..., relig. Sammlung und Erbauung hervorzurufen“ (101); religiöse Musik in der allgemeinsten Form; „sie ist geboren nur aus dem feierlich erhabenen oder demütig zerknirschten Zustand einer in tiefster Seele aufblühenden innigen Gemeinschaft mit dem Göttlichen, Kosmischen, Übersinnlichen“. Von der Art der relig. Einstellung aus unterscheidet V. eine katabatische Religionsauffassung, „wenn das relig. Erlebnis entsteht durch Herabneigen der sich offenbarenden und spendenden Gottheit zum Menschen“ (104). Sie bedeutet Entsubjektivierung und findet sich vorwiegend im katholischen Bekenntnis (Liturgie!). Daneben eine anabatische Deutung, insofern Religion als „ein bewußt-subjektives Aufrufen zum Ewigen, ein Anspannen aller persönlichen Kräfte, ein gewolltes und innerlich-erarbeitetes Eintreten in die übersinnliche Verbindung mit dem Göttlichen“ aufgefaßt wird. Diese steht dem Protestantismus nahe. Daher auch eine katabatische relig. Musik (im Choral!) bei Palestrina, Mozart, Haydn, anabatische bei Beethoven, Wagner, Berlioz, Mischtypen sind Bach, Händel, Bruckner (dieser vorwiegend katabatisch, doch anabatisch in seinen Sinfonien). Insofern die relig. Musik als „tönendes Symbol des relig. Empfindens“ aufgefaßt wird, unterscheidet V. die „irrational-naive“ relig. M., die wie der irrational-naive Glaube „einfach-elementar, von Zeit und Raum möglichst wenig eingeengt, psychisch-unmittelbar“ ist (vgl. die Gregorianik und den prot. Choral in seinen katabatischen Beispielen), die „irrational-intellektuelle“ (108) rel. M., die der „Intellektualität des irrationalen Glaubens“ entspringt und als „gelehrte, mensurierte Polymelodie“ sich kundgibt (Palestrinastil), die „rationale“

rel. M., bei der „die relig. Tonkunst gewissermaßen ihrerseits die relig. Idee absorbiert und sich dieser überordnet“, so daß eine „subjektiv-rationale Vermenschlichung“ (107) eintritt. Sie ist „egozentrisches Bekenntnis“ (109) (vgl. Parsifal, Kloses „Sonengeist“, Bachs Passionen, Beethovens große Messe...). [489]

R. Benz, *Kult der Musik und kultische Musik* (Fischer-Lade, Deutsche Musikpflege). Einer echten profanen Musik, die „weder kultisch ist noch eines Kultes bedarf“, weil sie „schlechthin ewig ist“, der „Lied- und Tanzmusik des Volkes als Begleitung des Wortes und der Körperbewegung“, steht gegenüber die kultische Musik, die auch „an Wort und Gebärde gebunden“ ist als an die „alt ehrwürdigen, dogmatisch festgelegten Formen des Kultes“ (9). In ihr „bleibt demnach der Kult Mittelpunkt, Musik nur seine Auslegung und Verzierung. Daher die alles ergreifende und erschütternde Macht dieser Musik, die sie aber nur als Einheit mit dem Kulte behauptet“ (10). Durch die Verselbständigung der Instrumentalmusik, durch die „das heilige Wort des Kultes nicht mehr allein bestimmend und Werte setzend“ ist, ist „kultische Musik eigentlich im Prinzip schon vorüber“. Eine neue kultische Musik, wie Wagner sie in seinem Gesamtkunstwerk anstrebte, konnte sich nicht behaupten, weil „ein neues kultisches Wort, dem die Musik wahrhaft kultisch hätte dienen können, nicht erschaffen“ ward (11). Daneben gibt es eine kultische Musik ganz eigener Art, die keinem alten oder neuen Kulte dient, sondern selbst „kultischer Akt“ ist und „einen eigenen Kult erfordert“, nämlich die absolute Musik von Bach bis Schubert, die ihren Höhepunkt in der Beethovenschen Symphonie gefunden hat. Sie erfordert als „Kult“, den sie bisher noch nicht gefunden hat, „den wahren Feierraum“, die Scheidung „von aller Verwechslung und Vermischung mit profaner Musik“. Sie ist „das höchste Gemeinschaftserlebnis, das heute noch Menschen im Geiste eint“ (12). Zur Frage der kultischen Musik als Zukunftsaufgabe meint B.: „Wir kennen nur einen Kult, den christlichen, der noch unter uns lebt. Ihm wird die alte kultische Musik immer die kongeniale Erhöhung der Gottesandacht sein... Ob aus einer Erneuerung des Christentums auch eine Erneuerung christlich-kultischer Musik erstehe, das wissen wir nicht. Aber auch sie wird am geheiligten Worte dienen müssen... Ganz unmöglich aber erscheint, was heute versucht und als Geniustat gepriesen worden ist: der Feierform der Symphonie, die selber Kult des Höchsten war, kultischen Dienst an einem außer ihr gedachten Religiösen zur Aufgabe zu setzen“ (13). Das Ganze macht durch das Wortspiel seiner Terminologie einen gesucht geistreichen und gekünstelten Eindruck. Cherbuliez (Nr. 489) ist darin viel klarer und glücklicher vorgegangen. Daß der „Kult der Musik“ auf Bach bis Schubert beschränkt wird, geht zu weit. [490]

R. J. Schulz-Dornburg, *Heilige Musik* (Die Musikantengilde 2 (15. XI. 1924). [491]

H. Löbmann, *Musikwissenschaftlicher Kongreß und Händelfest in Leipzig* (4. bis 8. Juni 1925) (Mus. Div. 13 [1925] 30—40). Vgl. auch H. Abert in Mus. sacr. 55 [1925] 237 ff. — Übersicht und Würdigung vor allem der Abteilung für kath. Kirchenmusik auf dieser Tagung. Zusammenfassend wird gesagt: „Die gesamten Arbeiten dieser... Abteilung enthielten eine große Menge treibender kirchenmusikalischer Fragen. In den Vordergrund drängte sich immer wieder die versuchte Klärung des Begriffes «Universalität der Kirchenmusik», Aufstellung einer «Norm für Kirchenmusik», «Objektivität» im kirchenmusikalischen Schaffen. So notwendig diese Begriffe für die Musiklehre auch scheinen, so schwierig dürfte sich ihre Klärlegung erweisen. Schließlich war doch jede uns heute noch so «objektiv» erscheinende Kirchenmusik einmal der Ausdruck eines künstlerischen Einzelwesens. Hier von kann auch der Choral, selbst der ältesten Zeit, nicht ausgenommen werden“ (35). Vgl. dagegen die Ausführungen von Cherbuliez (Nr. 489), die in mancher Hinsicht eine Lösung bringen. [492]

F. Oberborbeck, *Die katholische Kirchenmusik auf dem Kongreß der deutschen Musikgesellschaft in Leipzig* (Monatshefte für kath. Kirchenmusik 7 (Juli 1925). [493]

J. Lechthaler, *Die Stellung der Kirchenmusik im Rahmen der musikalischen Kunst* (Mus. Div. 13 [1925] 5—7). Bei aller Erhabenheit der liturg. Musik über die bloß relig. oder weltliche, die darin begründet ist, „daß sie auf das Objektive, allgemein Gültige lossteuert“, daß in ihr „etwas Überragendes, Zeitloses, . . . Unbedingtes, innerlichst Unveränderliches“ liegt, weil in ihr „nicht der einzelne, sondern die Kirche“ hervortritt und damit „die reinste Form göttlicher Ausprägung im Menschen“, bleibt die Person des Schaffenden in jedem Falle ein und dieselbe, die „in jedem Werk, sei es weltlich oder geistlich, sich voll ausspricht. Nur die Gruppierung der seelischen Kräfte ist eine andere. Im kirchl. Kunstwerk verdichten sich die religiösen Gefühle, ohne daß aber dabei das übrige Gefühlsleben ausgeschaltet wäre“. (Besser: „verdichten sich die relig. Gemeinschaftsgefühle“, da der Künstler im liturg. Kunstwerk nicht bloß als „relig.“ Mensch, sondern als „Glied der Kirche“ sich aussprechen muß, ein reiner Individualismus hier also nicht am Platze ist. Dieses „Gliedsein“ wird gleichwohl einen ganz persönlichen Ausdruck finden.) Darum gleicher musikalischer Ausdruck in beiden Fällen, nur daß „die Auswahl der Klangmittel aus dem musikalischen Sprachschatz, den der Künstler sein eigen nennt, eine verschiedene sein wird“. „Die beiden Zweige, weltliche und kirchliche Musik, wachsen nicht getrennt und unabhängig voneinander. Die liturg. Kunst ist natürlich ihrer Würde und sakralen Bestimmung entsprechend immer etwas konservativer.“ Doch bedürfen wir zur Wiederbelebung der kirchl. Musik zuvor der Wiederbelebung des kirchl. Geistes und Lebens bei den Künstlern. [494]

E. Drinkwelder O. S. B., *Über kirchenmusikalischen Stil. I. Stilgattung — Stilmerkmale. II. Stilcharakter* (Mus. sacr. 55 [1925] 108—114; 214—221). Entwickelt im 1. Teil die Merkmale des Stiles, wie sie sich aus den musik. Elementen, der Form und dem Inhalt ergeben; in ihrer Verbindung schaffen sie den Gesamteindruck eines „Stiles“. Im 2. behandelt er den Stilcharakter des Choral (absolute Einstimmigkeit, Wechsel von Chor- und Sologesang, Diatonik, Choraltonarten, Rhythmus, Textbehandlung, einheitlicher Stil wegen der weiten historischen Entfernung), des unbegleiteten mehrstimmigen Gesangsstils (Wort- und Melodiebehandlung, Harmonie: „Die Polyphonie entspricht der angestrengten Tätigkeit aller Seelenkräfte in der Betrachtung, die Homophonie ihrer völligen Ruhe in der Beschauung“ [218]), des konzertierenden Stils (Vorliebe für Monodie, Chromatik, Modulation, Eintritt der „Welt“ in die Kirche), des Reformstils (von der Orgel begleiteter Vokalstil, später auch freiere Orchesterbehandlung. „Die Kirchenmusik der Gegenwart hat keinen Eigenstil entwickelt“). Über den Unterschied zwischen „subjektivem“ und „objektivem“ Stil sagt Dr.: „Wenn man im Choral und im Palestrinastil eine außerordentliche Objektivität zu finden glaubte, so kommt das vielfach nur daher, daß uns die Zeit jener Stile zu entlegen ist, als daß wir deren Ausdruck auch als unseren subjektiven Ausdruck auffassen würden. Ein römischer Sänger aus der Schule St. Gregors fand vielleicht manche Chormelodien sehr subjektiv und die Zuhörer merkten nichts von einem objektiven Zurückdrängen subjektiven seelischen Lebens. Palestrina und noch mehr Orlando di Lasso hatten selbst sicher das Empfinden, in ihrem Ausdruck sehr subjektiv zu sein. . . . Uns erscheint eine Vokalkomposition nur mehr «subjektiv», wenn der Komponist bei der musikalischen Auffassung des Textes sich mehr von den in den Text «hineingelegten» als den darin liegenden Empfindungen leiten läßt. In der Kirche muß der Stil so weit objektiv sein, daß jeder Hörer darin sein eigenes inneres Seelenleben wiederfinden kann, und so weit subjektiv, daß er überhaupt ein Seelenleben wiederfinden muß. Das Muster dafür ist die Liturgie selbst.“ (In diesem Sinne ist aber Choral und Palestrinastil gewiß auch in besonderer Weise liturgisch, objektiv und subjektiv. „Theozentrisch“ besagt aber im Gegensatz zu „anthropozentrisch“ noch mehr als „objektiv“ und „subjektiv“; es ist jene echt liturg. Seelenhaltung, die Cherbuliez [vgl. Nr. 489] mit „katabatisch“ im Gegensatz zu „anabatisch“ bezeichnet.) [495]

H. Bessler, *Musik des Mittelalters in der Hamburger Musikhalle 1.—8. April 1924* (Z. f. M.-W. 7 [1924] 42—54. Vgl. auch dens. in Mus. Div. 12 [1924] 128—130). Die von Gurliitt geleitete Veranstaltung sollte einen Einblick in geistige Eigenart und Entwicklung der ma. Musik geben. G. kennzeichnete einleitend die „Gebundenheit des ma. Daseins“, der diese Musik entstammt: „Alles Leben, Schaffen, Empfangen geschieht in der Gemeinschaft, die sich dem einzelnen darbietet als abgestuftes Reich von Körperschaften und Ständen, vom umfassendsten Kreis der Kirche angefangen. Die auf Überlieferung und Autorität gegründete, letztlich stets auf die relig. Mitte bezogene Umwelt umfaßt alle Elemente als Glieder eines Organismus; damit ist eine selbstherrliche Kunst, die dem Leben von sich aus Sinn zu geben beansprucht, im MA unmöglich. Im Gegensatz zur modernen, in der Renaissance durchbrechenden Verabsolutierung des Ästhetischen weist jedes ma. Kunstwerk über sich hinaus in einen Lebenszusammenhang, ist zunächst und wesentlich als etwas anderes da: als relig. Symbol, Verkündung einer außerästhetischen Idee usw. Neben diesem „Gehalt“ beachtet das MA nur noch handwerkliche Arbeit, Technik, Material, Zweckbestimmung.“ Musik als *ars* gehört zu den *artes liberales*, der theoret. *scientia*; Musik als *usus*, Kunstübung, gehört in das Zunftwesen, in dem der einzelne als anonymen Kunsthandwerker lebt. Hat somit der einzelne schaffend wie aufnehmend ein Verhältnis zur Kunst nur durch die Gemeinsamkeit und ihren gemeinsamen Ausdruck, so muß sich auch alle künstlerische Tätigkeit in einzelne, jeweils auf einem Gemeinschaftsethos gegründete Sphären gliedern (im Anschluß an de Groenheos *theoria*): die *musica ecclesiastica* d. h. die liturg. gebundene, einstimmig-kirchliche Musik, rein auf «sakrale Ausdruckswerte» bezogen; ... die *musica composita*, die mehrstimmige Kunstmusik der gebildeten Stände als Umkreis der relativ verselbständigten, auf das «klangschönheitliche Genießen» bezogenen «ästhetischen Ausdruckswerte»; ... die *musica vulgaris* als ein- und mehrstimmig begleitete, vokale und instrumentale Affektmusik, die der vitalen Entladung und dem Ausdruck individuellen Lebensgefühls dient“ (43). Zur Aufführung gelangte als Ausdruck der *m. eccl.* das Proprium der Ostersonntagsmesse, von Benediktinermönchen nach der Vat. vorgetragen; ferner die jüngeren marian. Antiphonen *Ave regina coelorum*, *Alma redemptoris mater* und *Salve regina*. „Wie in Karlsruhe war der Eindruck dieser ununterbrochen einstimmigen, reinen Linienkunst überraschend groß“ (45). Die Entwicklung der *m. composita*, wie sie in den Darbietungen zum Ausdruck kam, kennzeichnet B. kurz so: zunächst bloße Beziehung zwischen den Ausführenden, keine Rücksicht auf ein außenstehendes Hörzentrum; dann, noch im 13. Jh. Beziehung auf einen außenstehenden Zuhörer. Im 14. Jh. Instrumentalbegleitung; dreistimmiger Balladentypus der Messenkomposition, deren Formprinzip B. „Gerüstarbeit“ nennt (49).

[496]

R. Ficker, *Formprobleme der mittelalterlichen Musik* (Z. f. M.-W. 7 [1925] 195—213). Eine Abhandlung, die durch ihren geistesgeschichtlichen Standpunkt auch für die Stellung des MA zur Lit. von Bedeutung ist. F. sucht das Kunstwollen der ma. Musik aus inneren Prinzipien zu erklären. Er weist drei Entwicklungsphasen auf: „die erste ist bedingt durch das akkordliche Moment (Organa — Conductus), die zweite durch das metrisch-rhythmische Moment (modale Kompositionen der Gotik), die letzte durch das melodische (Frührenaissance und Spätgotik)“ (196). Das Rein-Melodische mit seiner „sinnlich-vitalen Auswirkung“, das in der Musik des Orients seine höchste Entfaltung gefunden hat und im gregor. Choral zum Abendland kam, erlitt bei den nordischen Völkern eine starke Umformung: im Cantus firmus wird im Sinne der gesamten Kulturauffassung des MA die Melodie ihres sinnfälligen Charakters entkleidet und vergeistigt, „jeder einzelne Ton aus dem melodischen Bewegungszusammenhange losgelöst ... und zum ... Träger einer vertikal wirkenden Kraft, zum Bestandteil eines Klanges. Das klanglich-akkordliche Moment ... drängt das linear melodische fast vollständig zurück“ (198): ein typisch-nordisches musik. Empfinden. (Vgl. das Organum sowie „die Bevorzugung der

einfachsten Elemente des Naturklanges: Oktav — Quinte — Quarte“ 201.) Im 12. Jh. entwickelt sich, „vermutlich unter dem Einfluß südlich-orientalischer Musikauffassung, die Oberstimme über langen, auseinandergezerrten Haltetönen des choralen Tenor zum freien... Koloratur-Melisma“ (beginnende Gotik der Musik!). Der Ausgleich zwischen diesen beiden musikalischen Welten, dem „Transzendentalismus und Realismus“, vollzieht sich in der Motette der hohen Gotik durch die Ausbildung des „Modus“, durch „die strenge Gliederung rhythmischer Bewegungsimpulse“ (204), wodurch eine Vergeistigung sowohl in der melodischen Oberstimme, wie auch im konstruktiv-mechanistisch aufgebauten Tenor zum Ausdruck kommt. Auch die Verquickung religiöser und weltlicher Motive „entspricht im höchsten Sinne der Anschauung jener gewaltigen Geistesbewegung des germanischen Mittelalters, welche sich nichts Geringeres zur Aufgabe gemacht hatte, als «die gesamte Kultur auf spiritualistischer Grundlage und vom Gesichtspunkte einer idealistischen Welt-erklärung zu einer einheitlichen geistigen Organisation zusammenzuschließen“ (206). „Alle subjektiven Regungen“ des Künstlers sind in dieser Kunst „einer über ihm stehenden geistigen Idee“ untergeordnet, „abstrakt gebunden“ (207). Wie die nordische Gotik der bildenden Kunst in Italien keinen Anklang fand, so auch nicht die nordische Gotik der Musik. Das sinnlich-naturalistische Empfindungsleben bricht hier wieder durch, das „Melodische“ wird zum Formprinzip; es tritt auf in freisymmetrischer und wohlabgewogener Gliederung (Sequenz!) zugleich mit bewußter klanglich-harmonischer Durchbildung. „Melos — Rhythmus — Harmonik“ stellen den neuen Begriff des „Musikalischen“ dar (209). Mit ihm ist gegeben eine „nachdrückliche Hervorhebung des künstlerischen Ingeniums“. In der französischen Musik (Machaut) erhält „das ideell-geistige Prinzip des schematisch gebauten Tenor durch den neuen «Gegentenor» eine Ergänzung nach der harmonisch-sinnlichen Seite hin“ (210), und die Oberstimmen zeigen trotz vorwiegend isorhythmischen Baues eine fließende Bewegung. „Es kann daher geradezu als Charakteristikum der musikal. Spätgotik — auch jener des 15. Jh. — bezeichnet werden, daß die technischen Grundlagen des kompositionellen Aufbaues noch durchaus geistiger Art sind, während die äußere Wirkung durch die individualisierende, naturalistische Formung des Künstlers zu einer rein sinnlichen wird“ (211). [497]

G. Becking, *Der Gegenwartswert mittelalterlicher Musik* (Melos 4. II. 1925). [498]

J. Kromolicki, *Zum Stil des neuen kirchenmusikalischen Schaffens* (Mus. sacr. 55 [1925] 248—254). Wie Choral und Palestrinamusk bei aller künstlerischen Vollendung zuerst Gebet und dann erst Musik sind und gerade hierin ihren trotz größter kompositionstechnischer Verschiedenheit sie innerlich einigenden liturg. Geist offenbaren, so muß auch das neue kirchenmusikalische Schaffen, das aus einer „göttlichen, heiligen Inspiration, verbunden mit der ganz selbstverständlichen völligen Beherrschung des ganzen technischen Apparates“, hervorgehen muß, vor allem Gebet sein. Als liturg. Gebet muß es sodann das Merkmal der Objektivität haben, wie wiederum Choral und Palestrinamusk sich von der zeitgenössischen weltlichen Musik durch Linienführung, Rhythmik und Aufbau abheben. „Der kirchenmusikalisch Schaffende darf seinen subjektiven Gefühlen nicht völlig freien Lauf lassen. Wie der Meßtext, so muß auch das Kunstwerk der Meßkomposition ins Herz eines jeden Hörers eingehen und dessen eigenes subjektives Gefühl widerzuspiegeln vermögen; es muß also relativ objektiv sein... Selbstverständlich darf hier unter Objektivität nicht etwa eine starre Selbstentäußerung eines jeden Gefühls, jeglicher Verzicht auf das Ich des Schaffenden verstanden werden. Diese absolute Objektivität wäre durchaus unkünstlerisch, wäre überhaupt der Tod der Kunst. Gemeint ist also nur eine relative Objektivierung des Gefühls, eine Befreiung vom Urpersönlichen“. (Hinweis auf die „so häufig gänzlich falsche Einstellung der Kirchenkomponisten dem Text des Credo gegenüber“.) [499]

M. Springer, *Der moderne kirchenmusikalische Stil* (Fischer-Lade, Deutsche Musikpflege 31—34). „Der moderne kirchenmusikalische Stil verlangt neue, aus

den Gesetzen der allgemeinen ästhetischen Prinzipien geschöpfte und dem gewaltigen Inhalte des Meßtextes angepaßte Formen, einen gesunden, natürlichen, dem organischen Umbildungs- und Entwicklungsprozeß konformen Fortschritt in den Ausdrucksmitteln, kurz die Ausdruckskunst der Gegenwart und sogar, ohne die herkömmliche Scheu vor irgendwelchen Tabulaturen, die Schaffung neuer Kunstmittel, wo es, weil die alten nicht mehr ausreichen, die Idee verlangt“ (32). So richtig das alles im liturg. Geiste verwertet werden kann, so scheint Spr. doch persönlich eine Auffassung von diesem „liturg. Geiste“ zu haben, die nicht mehr liturg. ist. Das ergibt sich aus seinem Urteil über Bruckner. Er schreibt: In seinen Messen „ist er ein anderer als in seinen Symphonien, die im Grunde nichts anderes bedeuten, als große Messen ohne Text (?). Daher (!) waren ihm die den alten Stil assoziierenden und sein freies Schaffen suggestiv beeinflussenden Worte des Meßtextes eher eine Hemmung als eine Förderung des ungehinderten musikalischen Sichauslebens (!), und seine große Musikerseele flüchtete sich in die Wunderwelt seiner gewaltigen symphonischen Werke und diente in ihnen freier und sicherer «dem lieben Gott»“ (32). Da haben doch R. Benz (Nr. 490) und Cherbuliez (Nr. 489) die Frage tiefer geschaut. Liturg. Musik verlangt eben eine ganz andere Seelenhaltung, die des Vertreters des Corpus Christi mysticum in dienender Mitwirkung an der objektiven Mysterienhandlung; das Persönliche muß in ihr vom Gemeinschaftserlebnis getragen und beseelt sein, während in der absoluten symphonischen Musik das Individuum sein persönlichstes Innenleben „ungehindert“ aussprechen kann. Ob es sich überhaupt mit der liturg. Idee vereinbaren läßt, daß der musikalische Teil der Messe in „freiem, ungehemmtem musikalischen Sichausleben im Meßtexte“ solche Größe annimmt, daß dagegen die Opferhandlung selbst in ihrer Zeitdauer fast verschwindet?! Über die Anwendung der symphonischen Form bei der Meßkomposition vgl. das Urteil von R. Benz a. a. O. [500]

A. Stock O. S. B., *Kirchenmusik und Liturgie. Betrachtungen zur Kölner Kirchenmusikwoche 1924* (Mus. sacr. 55 [1925] 80—85). Kritische Beleuchtung dieser Tagung (vgl. Jb. 4 Nr. 460) vom Standpunkt der Liturgie. Betonung der Notwendigkeit des theozentrischen Charakters für die moderne Kirchenmusik, der Teilnahme der Gläubigen am Choralgesang neben der Pflege des Kirchenliedes. Grundsätzliches zur Gestaltung der Gemeinschaftsmesse. Bedauern, daß der Choral bei den praktischen Vorführungen zu kurz kam. [501]

A. Weissenböck, *Was bedeutet die neue liturgische Bewegung für die Kirchenmusik?* (Mus. Div. 13 [1925] 48—51). Will das Volk für die Teilnahme am Choralgesang erziehen auf dem Umweg über die ihm näherliegende „volksliturgische Messe“ und eine außerliturg. Volksandacht (etwa im Sinne der alten Vigilien), durch die das Volk auf das Erleben des Hochamtes vorbereitet wird. W. erblickt hierin ein wertvolles Feld der Betätigung für die Kirchenmusik. [502]

J. Kreitmaier S. J., *Dominanten. Streifzüge ins Reich der Ton- und Spielkunst* (Freib. i. Br. 1924). Das überaus anregend geschriebene Buch enthält außer Reflexionen über Wagner, Strauß, Bruckner und Reger einen besonderen Abschnitt *Kirchenmusikalische Fragen der Gegenwart*, wo Choral, Kirchenlied, mehrstimmige Kirchenmusik, Kirchenkonzerte, konfessionelle Musik mit gewohnter Meisterschaft behandelt werden. Überall offenbart sich eine abgeklärte Weite des Geistes, die bei aller Wertung des Ideals den realen Verhältnissen Rechnung trägt und von extremen Forderungen sich fernhält. Über die choralischen Leistungen unserer Durchschnittschöre urteilt Verf.: „Aus den ätherischen Engelreihen Fra Angelicos wird ein Wettgang mit polternden Schuhen, aus dem mysteriösen Klang weltenrückter Sphären eine holperige, rasselnde Kirmesmusik, aus den feinen lyrischen Empfindungsergüssen ein ödes, einförmiges Tongeleier ohne Sinn“ (173 f.). Verf., der sich prinzipiell gegen eine vielfach geforderte Kürzung der Chormelodien ausspricht, weil sie „dem Choral unfehlbar den Todesstoß gäbe“ (174), weiß keine rechte Abhilfe für diese

Mißstände. Manches ließe sich indes durch eine intensivere Schulung der Dirigenten erreichen und durch weise Beschränkung in den Proben (in diesem Jahr nur den Introitus üben, den aber gründlich, im nächsten dazu die Communio usw.). In der Choralbegleitung redet K. der Chromatik das Wort (178 ff.), u. E. zu Unrecht. Das Ideal ist der unbegleitete Choral, wie K. zugibt. Eine Begleitung soll, als notwendiges Übel, diesem Ideal möglichst nahekommen. Das vermag sie nur, wenn sie der Melodie nicht selbständig gegenübertritt, sondern ihre latenten Harmonien aufgreift. Mag auch der ursprüngliche Choral sogar Vierteltöne, also starke Chromatik gekannt haben, die aber längst verschwunden sind, und mögen auch jetzt nur wenige Stücke ganz leitereigen im Sinne einer Tonart sein, vielmehr die Tonarten häufig sich kreuzen, so steht dennoch die moderne Chromatik der inneren Harmonik der Melodien wesensfremd gegenüber. Denn diese läßt sich, wie Dom Desroquettes in Rev. grég. 1923, 1924, 1925 (*L'accompagnement de la mélodie grégorienne*, vgl. Jb. 4 Nr. 566, ds. Jb. Nr. 514) nachweist, wie die gregor. Melodien auf drei Tetrachorde mit leitereigenen Akkorden zurückführen, so daß eine Choralbegleitung möglich ist, die den inneren Prinzipien der Melodie entspricht. — Beim Kirchenlied tritt Verf. nachdrücklich für moderne Weisen ein, die unserem Empfinden entsprechen, während künstlerisch vielleicht weit höherstehende mittelalterliche Gesänge die Volksseele kalt lassen. Auch bricht er für die neuere polyphone Kirchenmusik eine Lanze. Selbst in den Kirchenkonzerten vermag er — wofern Profanes ferngehalten und nur Stücke zur Aufführung gelangen, die für den liturg. oder außerliturg. Gottesdienst geeignet sind, und schließlich Chorpersonal und Publikum sich der Heiligkeit des Ortes bewußt bleiben, prinzipiell nichts Kirchenwidriges zu erblicken. Eine konfessionelle Musik im Sinne einer inneren Wesensverschiedenheit gibt es nicht. Wohl „kann Musik nach ihren begrifflich undeutlichen Mitteln nur religiös sein oder profan, aber nicht konfessionell. Und selbst das Religiöse ist nicht einmal eindeutig“ (228). (Eine ganz andere, z. T. tiefere und richtigere Auffassung vertritt Cherbuliez mit seiner Unterscheidung von katabatischer und anabatischer Religionsauffassung, die ihren Niederschlag in kath. bzw. protest. Musik gefunden hat; s. oben Nr. 489.) [503]

Abt A. Schachleiter O. S. B., *Kirchenmusikalisches Ideal* (Rev. S. Chrodegang 1923, Févr.-Mars p. 14*—15*). [504]

Abt A. Schachleiter O. S. B., „Maß und Milde“ in kirchenmusikalischen Dingen (Fischer-Lade, Deutsche Musikpflege 25—30). Stellungnahme zu den meisten Problemen der modernen Kirchenmusik. Choral und klassische Polyphonie bilden das liturg. Ideal. Neueren Messekompositionen (auch Orchestermessen) gegenüber beschränkt sich das „Maß“ fast nur auf die Ausführung, der liturg. Charakter dieser Werke wird nicht geprüft (und doch müßte gerade er ein maßgebendes Wort zu sprechen haben!), die „Erbauung“ der Gläubigen etwa an den Haydnmessen gibt das Recht, sie weiterhin in Österreich aufzuführen. Die Schwierigkeit, die Choralproprien mit einer modernen Messe in künstlerischen Einklang zu bringen, sucht Verf. durch vierfachen Weg zu begegnen: Auslassen dieser Proprien (im Gegensatz zu den liturg. Vorschriften), Vertonung im Stil der Messe, Teilung der Chöre: Choralchor im Chorrock am Altar, Polyphonchor auf der Empore, Griesbachersche Art der Choralbegleitung (die dem Choral aber das Charakteristische seiner Eigenart nimmt!). Gut ist der nachdrückliche Hinweis auf die liturg. Stellung des Choralchores: beim Altar. Ob aber der Choral wirklich „nur dort verstanden werden kann“? Sehr zu begrüßen ist auch das Eintreten für das gesungene Hochamt, doch werden die mit Rücksicht auf die Ästhetik der Wirkung erhobenen Forderungen bzgl. der Teilnahme des Volkes am Choralgesang: „ein gesangstüchtiger Seelsorger, ein sehr geschickter Lehrer und Organist“ meist nicht gerade ermutigend wirken. Und doch läßt sich selbst in kleinen Gemeinden bei klugem langsamen Vorgehen viel erreichen, und mag auch das künstlerische Ideal nicht immer erreicht

werden, so wird doch — größere Auswüchse ausgeschlossen — der Eindruck der singenden Gemeinde reichlich diesen Mangel aufheben. Auffallend ist die überaus vorsichtige Anerkennung der „Chormesse“, eine Anerkennung, die durch den Schlußsatz: „daß es nicht Aufgabe des Volkes ist, bei der Messe (gemeint ist hier wohl die ‚stille Messe‘) ‚mitzutun‘, sei nur nebenbei bemerkt“ im wesentlichen Kern, deren liturg. Berechtigung, rückgängig gemacht wird. Und doch liegt gerade in diesem Recht der Gläubigen „mitzutun“ der tiefste Sinn der Chormesse. Das Recht entspringt dem in Taufe und Firmung grundgelegten „allgemeinen Priestertum“, das nach der Betätigung im Opfer drängt. Die gegebene Form ist allerdings das liturg. Hochamt unter aktiver Teilnahme der Gläubigen. Die „Chormesse“ will eine Vorstufe dazu bilden, ein „rezitiertes Hochamt“. Sie ist, wie die Erfahrung lehrt, ein ausgezeichnetes Mittel, die Gläubigen in den Gemeinschaftscharakter des eucharist. Mysteriums einzuführen und die Pfarreien innerlich zu erneuern (vgl. Pfr. Firmenich in: *Viriliter agite* S. 66, s. oben Nr. 34). Sie ist zudem sehr schnell erfaßt und geübt und könnte ein Weg werden, das unliturgische deutsche Hochamt mancherorts nach und nach in das Choralhochamt überzuführen. Über die kirchliche Zulässigkeit der Chormesse vgl. Can. 279 des 4. Mechelner Provinzialkonzils und dessen Genehmigung durch ein Röm. Dekret vom 16. Nov. 1922 (Jb. 4 Nr. 101). Desgl. die Konstitutionen des durch Dekret der Kurie vom 25. Okt. 1907 kanonisch errichteten Collegiums Tarcisii $\text{IX}\Theta\text{Y}\Sigma$, das unter Nr. 11 „den Brauch“ enthält, „gemeinschaftlich dem Zelebrans zu antworten und sich ihm in der Rezitation gewisser Teile der Messe beizugesellen“.

[505]

Weitzel, Kirchenmusik und Volk (Freib. i. Br. 1925). Eine Einführung in die Kirchenmusik, die sich vor allem an den Klerus, dann aber auch an die Chor-dirigenten und Sänger wendet. Der Gegenstand wird eingehend sowohl nach der spekulativen wie auch nach der historischen Seite behandelt, wenn auch W. bloß „Gedanken und Anregungen“ bieten will. Die Bedeutung der Liturgie als Seele und Norm der Kirchenmusik wird scharf herausgestellt. Die neuere liturg. Literatur wurde eifrig zu Rate gezogen; doch vermisse ich Abtei Maria Laach, *Die betende Kirche* (1924), wo Verf. eine bessere Definition des Kirchenjahres hätte finden können, als er sie S. 33 gibt. Goldene Worte werden dem gregor. Choral gewidmet, wobei auch auf die Heranziehung des Volkes für die meist syllabischen Gesänge des Kyriale hingewiesen wird (94). Auch Palestrinas Leben und Werk erfährt eingehende Würdigung. Leider vermißt man ein Kapitel über neuere Kirchenmusik. Ein eigenes Kapitel behandelt „Deutsches Kirchenlied und deutsches Amt“. Verf. tritt mit allem Nachdruck gegen den in manchen deutschen Diözesen wieder um sich greifenden Mißbrauch auf, deutsche Ämter zu halten, bei denen der Priester die lateinischen Gesänge vorträgt und das Volk mit einem deutschen Liede antwortet. W. zeigt, wie das klare Dekret der Ritenkongr. vom 22. V. 1894: „Jeglicher Gesang in der Volkssprache ist durchaus verboten in allen Messen, welche feierlich (d. h. mit Leviten) oder einfach mit Gesang gehalten werden, so daß den nach den Rubriken in liturgischer Sprache zu singenden Weisen niemand etwas hinzutun oder einmischen darf; sollte irgendwo ein diesem entgegenstehender Gebrauch eingeführt worden sein, so ist er als Mißbrauch und Verderbnis gänzlich abzustellen“, sich auf die jahrhundertealte Tradition der Kirche stützen kann. Wie sehr das Volk am lat. Gesang hing, beweisen die Schwierigkeiten, ja Aufstände, die seine Abschaffung in der Mainzer Diözese 1788—1790 zur Folge hatten. (Auch heute singt das Volk noch sehr gern Lateinisch, wenn es den Sinn einigermaßen versteht; es fühlt sich dadurch gehoben.) Dann weist Verf. darauf hin, daß der dogmatische Inhalt mancher deutschen Singmessen teilweise recht dürftig sei. Im übrigen steht W. dem deutschen Kirchenlied wohlwollend gegenüber und will es bei stillen Messen und Andachten gepflegt wissen. Abhandlungen über Glocken und Orgel sowie eine Zusammenstellung der allgemeinen Vorschriften über Kirchenmusik vervollständigen das empfehlenswerte Buch.

[506]

F. Oberborbeck, *Über die musikalische Ausbildung unserer Geistlichen* (Gregorius-Blatt 49 [1925] 28—31). Hinweis auf den Mangel an kirchenmusikalischer Ausbildung unserer Geistlichen (oft Unfähigkeit zu einer Choralepistel, Choralpräfation oder dem rechten *Ita missa est*). Vorschläge zur Besserung: Eigene Vorlesungen über Choral, Palestrina-Stil, Kirchenlied, moderne Kirchenmusik, verbunden mit prakt. Übungen während 4 Semester (1—2stündig). Stimmbildung und praktische Übungen im liturg. Gesang und Kirchenlied im Seminar. Andere Vorschläge von H. H. ebda S. 60—62. [507]

A. Schering, *Die musikalische Ausgestaltung des evangelischen Gottesdienstes* (Evangelischer Gottesdienst u. kirchl. Kunst, Halle 1924). Was Verf. über den gottesdienstl. Wert des Gemeindeliedes, seine Ausgestaltung durch Verteilung der Rollen im Wechsel- und Sologesang sagt, findet im kath. Gottesdienst seine durch den ganzen Aufbau der Liturgie bereits gegebene ideale Erfüllung in der Teilnahme der Gläubigen am Choralgesang. [508]

2. Gregorianischer Gesang.

a) Allgemeines.

A. Möhler, *Der Gregorianische Choral* (Fischer-Lade, Deutsche Musikpflege). Kurze Darstellung der Bedeutung des Ch. und seiner Geschichte. [509]

M. Grégoire O. S. B., *Deux leçons d'esthétique grégorienne* (Les quest. lit. et paroiss. 9 [1924] 100—108). Rhythmus, Melodie, Tonleiter, Notengruppen, Entwicklung und Ausdrucksfähigkeit des Chorals. [510]

G. Lecroq O. S. B., *De l'expression musicale dans le chant grégorien* (Rev. du Chant grég. 1924, 45—52; 77—82; 114—117; 142—144). [511]

A. Fliche, *La réforme grégorienne. I. La formation des idées grégoriennes* (Paris). [512]

Maur Grégoire O. S. B., *Critique interne des Mélodies Grégoriennes* (Cours et Conférences de Semaines lit. t. III. Congr. Lit. Malines du 4. VIII. 1924 [Louvain 1925] 395—403). Nachweis des inneren Zusammenhanges, der zwischen dem gregor. Choral und der modernen Musik besteht, sowohl im Großen (vgl. V. d'Indy in der Revue des Jeunes [März 1922, 412—425]: *Chant grégorien et art moderne*) wie auch in der Stimmführung und Themenbehandlung. [513]

J. H. Desroquettes O. S. B., *Art et pratique* (Rev. grég. 10 [1925] 61—65). Der unbegleitete Choral als Ideal. Schwierigkeit einer guten Begleitung. Notwendigkeit der Stimmbildung für die Sänger und einer gründlichen Ausbildung für den Organisten. [514]

H. Enders, *Der Choralgesang und seine wichtigsten gesangstechnischen Grundlagen* (Mus. Div. 13 [1925] 7—9). Hinweis auf die bisher zumeist übersehene Tatsache, daß neben der Kenntnis der Theorie, des Rhythmus, der Musikalität des Chorals auch die Kenntnis und Pflege der Stimmbildung erforderlich ist, um einen guten Gesang zu erzielen und den Sängern die Freude am Choral zu erhalten. (Choral ist „Koloraturgesang“, der von Ober- und Unterstimmen einstimmig vortragen werden soll und unschön und ermüdend wird, wenn die Kenntnis des Registerausgleichs fehlt.) [515]

O. Drinkwelder, *Melodramatisches in der Kirchenmusik* (Mus. Div. 12 [1924] 125—128). Vorschlag, rezitative Teile des Offiziums oder der Messe, Handlungen sowie selbstgesungene Teile des Offiziums (Pater noster, Psalmtöne) durch freies Orgelspiel melodramatisch zu gestalten. [516]

S. Caron O. S. B., *Opleiding voor Kerkzang* (Lit. Congr. Mechelen 4. VIII. 1924, 329—337). C. rät, den die Praxis oft so lähmenden Streit über die verschiedenen Choraltheorien den Theoretikern zu überlassen und dafür um so eifriger, gestützt auf ein paar grundlegende Prinzipien, die Praxis zu pflegen. Zu allgemein gehalten. Die „grundlegenden Prinzipien“ hätten zum wenigsten aufgeführt

werden müssen, etwa an Hand der Einleitung zur Vaticana. So wie der Vortrag lautet, ist mehr oder weniger jeder Choralausführung Tür und Tor geöffnet. [517]

N. Rousseau, *Hortus apertus* (Rev. grég. 10 [1925] 1—10). Vgl. Jb. 4 Nr. 785. Widerlegung einer Reihe von Einwänden, die gegen die Einführung des greg. Choral bei den Karmelitinnen erhoben wurden. R. macht den Vorschlag, zunächst mit dem Kyriele zu beginnen und zur Wahrung des „einfachen, ernsten und armen Geistes des Karmel“ sich für gewöhnlich mit den einfachsten Ordinarien und Vespergesängen zu begnügen. Gut ist der Hinweis, daß der Gesang des Offiziums den „Geist des Gebetes“ nicht stört, sondern fördert, und daß das liturg. Gebet als das „wahre“, „katholische Gebet“ über dem privaten kontemplativen Gebet steht. [518]

b) Der Rhythmus.

B. Koch, *Der Rhythmus. Untersuchungen über sein Wesen und Wirken in Kunst und Natur und seine Bedeutung für die Schule* (Friedr. Manns Pädagogisches Magazin, Heft 858; Langensalza 1922). Geht aus von den psychologischen und physiologischen Grundlagen des Rh. Nach ihm machen „drei Faktoren den Charakter des Rh. aus: Raum, Zeit, Dynamik“ (13) (also ein Gegensatz zu Solesmes, das die Dynamik als nicht zum Wesen des Rh. gehörig bezeichnet). K. leitet mit Henr. Stephanus und E. Petersen das Wort Rh. ab von der Wurzel (ϵ) $\rho\nu$ oder $\epsilon\sigma\nu$ = ziehen, womit das rhythm. Phänomen von „Heben und Senken, Wirkung und Gegenwirkung, Stoß und Zug, Spannung und Lösung“ schon angedeutet ist (32). Zwei Momente bedingen den musikalischen Rh.: „Einerseits das Gegenübertreten von lang und kurz, andererseits Betonung und Nichtbetonung“ (35). Ohne das letztere haben wir nach K. „kein rhythmisches Gebilde, sondern Regel-System“ (41). Darin liegt auch der Unterschied zwischen Rh. und Takt. „Der Takt... ist die äußere, starre Form —, der Rh. dagegen lebendige Bewegung innerhalb dieser Form; Wechselspiel von Stark und Schwach, von Hebung und Senkung“ (31). (K. nimmt arsis und thesis als Hebung und Senkung der Stimme!) Es ist schade, daß K. bei seinen Untersuchungen nicht die Arbeiten von Solesmes, bes. Dom Mocquereau *Nombre musical Grégorien* benutzt hat. S. 80 ff. behandelt Verf. die Bedeutung des Rh. im Religionsunterricht, wobei er auch auf dessen Stellung in der Liturgie zu sprechen kommt. [519]

L. Hervé, *Qu'est-ce donc que le rythme?* (Rev. grég. 10 [1925] 100—107). Der Rhythmus ist unabhängig von der Stärke, auch unabhängig von der Melodie und damit vom Wortakzent, wenn auch Stärke, Melodie und Wortakzent ihn hervorheben können. Nachweis an moderner Kunstmusik, am Volkslied und am greg. Choral. Der Rhythmus ist kein trennendes, sondern innerlich verbindendes Element, er ist „die Ordnung der tönenden Bewegung“ (Mocquereau). [520]

A. Mocquereau O. S. B., *Les principes rythmiques grégoriens de l'École de Solesmes. Leurs fondements historiques dans l'art gréco-romain et dans les manuscrits* (Rev. grég. 10 [1925] 125—132). M. geht aus von den allgemeinen Prinzipien der antiken Rhythmik, zeigt als 1. Prinzip, wie nach Plato „der Rhythmus die Ordnung der Bewegung“ ist, wie alle rhythmischen Bewegungen sich auf zwei zurückführen: Arsis und Thesis (2. Prinzip; wichtig ist hier der Hinweis auf die griech. Verbindung von Tanz, Poesie und Musik als „Künste der Bewegung“, so daß die Bezeichnung arsis und thesis vom Tanz auf die Melodie übergang; beide haben aber an sich mit „stark“ und „schwach“ nichts zu tun). Dann folgt als drittes, grundlegendes Prinzip, daß im Gegensatz zur modernen Musik, die als Einheit die „ganze“ Note als Maximalwert betrachtet, den sie teilt, die antike Musik eine unteilbare minima als Einheitswert annahm (wie Solesmes die Achtelnote als „erste Zeit“ für den Choral). Die zahlreichen metrischen Kombinationen (4. Prinzip) beruhen bei Griechen und Lateinern in der Poesie wie in der Musik auf „zusammengesetzten Zeiten (temps composés)“ d. h. Zweier- oder Dreier-takten, wie auch mehrere ma. Theoretiker sie für den greg. Choral erwähnen. [521]

A. Mocquereau et J. Gajard O. S. B., *Monographies grégoriennes. IV. La Tradition rythmique dans les manuscrits* (Tournai). Sonderdruck des in der Rev. grég. 8 [1923] 121—132; 153—167 veröffentlichten Vortrags (vgl. Jb. 4 Nr. 544). [522]

J. B. Raimer, *A la recherche du rythme* (La Mus. d'Eglise 1924 Dec. p. 82—87). Abdruck aus dem Gregorius-Blatt 48 (1924) 8—12 s. Jb. 4 Nr. 558. [523]

H. Potiron, *Réponse à l'article «à la recherche du rythme»* (La Mus. d'Eglise 1925 Févr. p. 1—5). Auch er erkennt an, daß das Beispiel *Omni die* für die Darlegung der Solesmenser Theorie schlecht geeignet ist. Dann geht er auf die einzelnen, gegen die Theorie als solche vorgebrachten Einwände ein und entwickelt die Beziehungen zwischen Rhythmus und Takt sowie die Frage nach dem Platz des lateinischen Akzents im Rhythmus. (S. Bibliogr. der Rev. grég. 1925 Nr. 247.) [524]

H. Potiron, *Le rythme féminin* (Rev. grég. 10 [1925] 90—99). Untersuchung, ob eine „weibliche Gruppe“ (groupe féminin) d. h. eine Zweier- oder Dreier-Gruppe, die mit einer rhythmisch unbetonten Note abschließt, ein „weiblicher Rhythmus“ genannt werden kann, der im Gegensatz zum „männlichen Rhythmus“ mit einer iktischen „schweren Zeit“ beginnen und mit einer unbetonten „leichten Zeit“ aufhören würde. Er kommt zum Ergebnis, daß eine solche Gruppe, wenn sie allein steht, „automatisch sich in einen männlichen Rhythmus verwandelt“, indem die letzte Note unwillkürlich, wenn auch nur für das Ohr, gedehnt und zu einer „schweren Zeit“ gestempelt wird. Im Kontext wird sie aber mit einer anderen Gruppe zu einer rhythmischen Einheit verbunden, so daß sie dann als Gruppe die Stelle einer Arsis oder Thesis übernimmt. In dieser Verbindung kann man von einem „weiblichen Rhythmus“ sprechen, indem die „weibliche Gruppe“ im Rhythmus die „schwere Zeit“ innehat und die unbetonte Note einfach als Ausfluß der Note auf der schweren Zeit erscheint. P. gibt als Anhang eine genauere Rhythmus-Terminologie: 1. Rhythmus im allgemeinen, im einzelnen, Rhythmus und Takt, weibliche Gruppe. 2. Aufstieg (élan) und Ruhe (repos), arsis und thesis, die Verf. aber nur bei ganzen Abschnitten („arsische, thetische Periode“) verwendet sehen möchte. Der Detailrhythmus eines Abschnittes gliedert sich in leichte und schwere Zeit. 3. Es gibt arsische und thetische Iktus. [525]

Romanus, *Le rythme des Antiennes du IV^e mode* (Rev. du Chant grég. 1924, 101—110; 133—142). [526]

J. Adrien, *Essai de Chironomie Grégorienne d'après les principes des Solesmes* (Longwy 1924). Nach kurzer Einführung in das Wesen und die Grundsätze der Cheironomie gibt Verf. an einer Reihe von Beispielen eine praktische Durchführung. [527]

A. Mocquereau O. S. B., *Aperçu sur la chironomie grégorienne de Solesmes* (Rev. grég. 9 [1924] 209—220; 10 [1925] 10—17; 45—54). Erweiterung der in *Nombre Musical Grégorien* C. IX niedergelegten Prinzipien für das Dirigieren der gregor. Melodien. Es sollen dabei nach Möglichkeit die „Belange der Melodie, Quantität, Stärke, Rhythmik, Worte und Agogik“ (211) zur Geltung kommen. Das gelingt durch eine einfache, wiederholte und zusammengezogene Wellenbewegung der Handführung (chironomie ondulante, juxtaposée, contractée), deren Gesetze entwickelt werden. [528]

c) Neumenkunde.

J. Wolf, *Die Tonschriften* (Jedermanns Bücherei. Abt. Musik; Breslau). Umfassende, knappe, klare Darstellung der Tonschriften des Morgen- und Abendlandes. Die wissenschaftlich gut begründeten Ausführungen werden durch eine Reihe wertvoller Lichtdrucktafeln veranschaulicht. Das Büchlein stellt eine Popularisierung der vom gleichen Verf. hg. *Musikalischen Schrifttafeln für den Unterricht in der Notationskunde* (Jb. 4 Nr. 561) dar. [529]

d) Begleitung.

J. H. Desroquettes O. S. B., *L'accompagnement de la mélodie grégorienne* (Rev. grég. 9 [1924] 221—226; 10 [1925] 18—23; 55—60). Vgl. Jb. 4 Nr. 566. Setzt seine Darlegungen über eine wesensgemäße Begleitung der Chormelodien fort. Er findet die spezifisch gregorianische Tonalität im Tetrachord *do si la sol*, in dem die charakteristischen gregor. Kadenzen enthalten sind. Dieser Tetrachord *Do* setzt den Ganzton unter *sol* voraus. Er findet sich transponiert als Tetrachord *Fa*: *fa mi re do*, wodurch harmonisch *si^b* bedingt wird, und als Tetrachord *Si^b*: *si^b la sol fa* mit dem harmonisch notwendig bedingten *mi^b*. Die einzelnen Tetrachorde werden bestimmt durch den Halb-(Leit-)ton: *si* für *Do*, *la* für *Si^b*, *mi* für *Fa*. Damit ist eine Gliederung der Melodie nach den drei Tonalitäten ermöglicht, desgl. eine Begleitung, die der inneren Harmonie der Melodie entspricht; sie wird an Beispielen erläutert. [530]

F. Bouffard, *Méthode d'accompagnement du Chant grégorien en deux parties avec de nombreux exemples et l'accompagnement des principales formules mélodiques de chacun des 8 modes* (Tournai 1924). Vgl. Jb. 4 Nr. 569. Harmonielehre (1. T.) und ihre Anwendung auf den greg. Choral im Anschluß an die Auffassungen von Solesmes (2. T.). Im 8. Kap., wo B. von der Ausbildung des Organisten spricht, wäre auch ein Wort über das tiefere Eindringen in die Lit. am Platze gewesen. [531]

P. Méroux, *Nouvelle méthode pratique, simple et complète pour apprendre rapidement à accompagner le plain-chant grégorien suivant les lois de l'harmonie, de la tonalité et du rythme* (Tournai). Sehr kurz gefaßte theoretische Ausführungen (im Anschluß an Solesmes) und viele bezifferte greg. Gesänge und durchgeführte 3- und 4-stimmige Begleitungen. [532]

H. Potiron, *L'accompagnement du chant grégorien. II. L'harmonie modale* (L'Orgue et les Organistes 1924, 15. VIII. p. 7—15; 15. IX. p. 9—12). Entwickelt die gleichen Prinzipien wie Dom Desroquettes in der Rev. grég. (vgl. Nr. 530). [533]

M. Sablayrolles O. S. B., *Deux nouvelles Méthodes d'accompagnement du chant grégorien* (La Mus. sacrée, Toulouse 1924, Juill.-Août p. 25—37; Sept.-Oct. p. 33—34). [534]

e) Einzelne Gesänge.

A. Gastoué, *L'Hymne «Jesu Redemptor omnium» au temps de Noël* (Autour du Lutrin 1925, 40—41). [535]

J. Gajard O. S. B., *L'introit et la communion de la messe de minuit* (Rev. grég. 9 [1924] 227—233). Die beiden Stücke, die sowohl dem Text wie auch der Melodie nach in der vatikanischen Notation einander so ähnlich sehen, tragen gleichwohl in der Neumierung der Manuskripte einen grundverschiedenen Charakter. „Der *Introitus* ist wesentlich leicht, lebendig . . . freudig. Außer 3 oder 4 Neumen sind alle leicht“ (auch die strophici sind ihrer Natur nach leicht). „Die *Communio* hingegen ist ganz getragen; von Anfang bis zu Ende sind alle Neumen mit Ausnahme der *Clivis* von *luciferum* lang. Die strophici des *Introitus* sind durch gedehnte *Bivirgae* ersetzt.“ Grund: Im *Introitus* redet das menschengewordene Wort selbst. „Weil es Gott ist und göttlich-ewige Dinge spricht, darum trägt die Melodie einen so klaren Ausdruck von Ruhe und Friede, von Größe. Aber es spricht diese Dinge als kleines Kind; dazu ist alles einfach, anmutig, zart, entzückend. Dem paßt sich die Melodie wunderbar an; kein «Schreien», aber auch nichts vom «unbewegten und ekstatischen» Charakter des *Resurrexi*; nur ein wenig Nachdruck auf *meus*.“ „In der *Communio* spricht der Vater über das neugeborene Kind das substantielle Wort, das es ewig zeugt. Es ist wie eine Art Salbung, priesterliche und königliche Investitur, etwas «Heiliges»“ (?). [536]

Koch, *Fest der hl. Dreikönige* (Gregoriusbote 40 [1924] 65—70). Eingehende liturg.-mus. Erklärung der gregor. Festmesse. [537]

L. David O. S. B., *Analyses grégoriennes pratiques. L'Antienne «Ante luciferum» de l'Épiphanie* (Rev. du Chant grég. 1924 Nov.-Déc. p. 161—166). Vgl. Jb. 4 Nr. 574. [538]

L. David O. S. B., *Analyses grégoriennes pratiques. L'Introît «Esto mihi» du Dimanche de la Quinquagésime* (ebda 1925 Janv.-Févr. p. 4—9). [539]

G. Villier, *Der Bußspalm «Miserere»* (Rev. S. Chrodegang [1925] Mars-Avril p. 11*—15*). [540]

A. Gastoué, *Hymnes du Carême. L'hymne «Audi, benigne Conditor». Hymne «Te lucis»* (Autour du Lutrin 1925, 54—55). [541]

J. Brill, *Palmsonntag* (Rev. St. Chrodegang 7 [1925] 12*—14*). Geschichtl. und liturg. Erklärung der Palmprozession und Messe mit eingehender Berücksichtigung der gregor. Melodien. [542]

G. Villier, *Le «Gloria Laus» du Dimanche des Rameaux* (Rev. St. Chrodegang 6 [1924] Mars-Avril p. 21). [543]

G. Villier, *L'Introît de Pâques «Resurrexi». Analyse grégorienne* (Rev. St. Chrodegang 7 [1925] 19 f.). Erklärung des Textes (der Auferstandene spricht zum Vater) und der Melodie. [544]

J. Delporte, *A travers chants* (Rev. prat. de Liturgie et de Mus. sacr. 1924 Mars-Avril 348—351). Analyse der Comm. *Cantate Domino* (Dom. V. p. Pascha), des Introitus *Viri Galilaei* von Ascensio und der Ant. *O rex gloriae* (ad Magn. der II. Vesp.). [545]

G. Villier, *Le verset alléluatique «Veni Sancte Spiritus». Analyse grégorienne* (Rev. St. Chrodegang 7 [1925] 29—31). Nach Gastoué (La Tribune de St. Gervais 1920 p. 222) hat dieser Vers, textlich eine Antiphon aus dem Pfingststoffizium, den König Robert den Frommen († 1031) zum musikalischen Verfasser. „Die Melodie ist eine reiche und großartige Entwicklung des *Popule meus* vom Karfreitag.“ — Das Wort Alleluja stellt eine dreiteilige Expositio dar, der Vers deren Entwicklung: *Veni* entspricht dem Alleluja, *Sancte Spiritus* bringt die Melodie eine Stufe höher, erweitert. *Reple bis fidelium* entspricht dem zweiten Teil der Expositio, der Schluß mit Wiederholung und Variation dem dritten Teil. [546]

L. David O. S. B., *Analyses grégoriennes pratiques. L'Introît «Gaudeamus» de la Fête de la Toussaint* (Rev. du Chant grég. 1924 Sept.-Oct. p. 148—155). [547]

G. Villier, *Der Introitus «Gaudeamus». Gregorianische Analyse* (Rev. St. Chrodegang 6 [1924] 44*—46*). [548]

J. Delporte, *A travers chants* (Rev. prat. de Lit. et de Mus. sacr. 1922 Nov.-Déc. p. 180—184; 1923 Mai-Juni p. 430—435). a) Analyse de l'Offertoire *Ave Maria*. b) Analyse de l'Introît *Dominus illuminatio mea*. Zeigt, wie bei beiden die Melodie den Text im einzelnen erläutert, und fügt am Schluß noch Erwägungen bei über den vorwiegend melodischen Charakter des Wortakzentes im Lateinischen. [549]

L. Boyer, *Les quatre Credo de l'édition Vaticane* (La Mus. sacr. Toulouse 1924 Sept.-Oct. p. 38—39). [550]

J. Gajard-J. H. Desroquettes O. S. B., *Le Credo VI* (Rev. grég. ■ [1924] 172—196). Eingehende Studie über den melodischen und rhythmischen Aufbau, verbunden mit einer vorbildlichen Begleitung, deren Eigenart im einzelnen erläutert wird. [551]

G. Villier, *Das Kyrie eleison. Eine Studie* (Rev. St. Chrodegang 7 [1925] 4* f., 14*—16*). Liturgische Idee, innerer musikalischer Aufbau, Vortrag. [552]

P. Bayart, *Notes pratiques pour nos scholas. Antiennes et motets d'Offertoire et de Communion* (Rev. prat. de Lit. et de Mus. sacr. 1923 Nov.-Déc. 224—227). [553]

Chants de la Messe. Le Sanctus (Autour du Lutrin 1924 Mai p. 81—83). [554]

«Agnus Dei» (Ebda Juill.-Août p. 1—2). [555]

Ludovicus, *La «Communio» dans la Messe* (Rev. St. Chrodegang 7 [1925] 52—54). Bedeutung und Schönheit dieser Antiphonen, nachgewiesen an einigen Communiones der Advents- und Weihnachtszeit. [556]

A. Gastoué, *A propos des hymnes* (La Mus. d'Eglise 1924, Avr. p. 28—29; Juill. p. 51—53). Über den Text der Hymnen und die Komposition einer Anzahl von Melodien. Tritt für den mensurierten Rhythmus in den syllabischen oder fast syllabischen Gesängen ein. [557]

G. Villier, *Notice sur le «Salve Mater»* (Rev. St. Chrodegang 5 [1923] Avril p. 10—11). [558]

H. Vautier O. S. B., *Séquence «Veris flos»* (Rev. du Chant grég. 1924 p. 66—69; 97—101; 129—132). [559]

f) Ausgaben der gregorianischen Melodien.

Liber Usualis Missae et Officii pro Dominicis et Festis cum Cantu gregoriano quam ex editione typica in recentioris musicae notulas translatus Solesmensis monachi rhythmicis signis diligenter ornaverunt (Parisiis, Tournaci, Romae). Enthält außer dem Ordinarium und Proprium Missae et Officii das ganze Totenoffizium nebst Exsequien und einen Appendix mit häufiger vorkommenden Riten. Sehr praktische Ausgabe. [560]

Compendium Gradualis et Antiphonalis pro Dominicis et Festis cum Cantu gregoriano quam ex editione typica in recentioris musicae notulas translatus Solesmensis monachi rhythmicis signis diligenter ornaverunt (Parisiis, Tournaci, Romae). Inhalt wie beim Liber Usualis (Nr. 560), nur daß bei den Messen bloß die Gesänge geboten werden. [561]

Manuale divini Officii ad usum Ecclesiarum parochialium cum Cantu gregoriano ex editione vaticana et libris Solesmensibus excerpto et in recentioris musicae notulas translato (Parisiis, Tournaci, Romae). Ein handliches und praktisches Handbuch für Pfarrgemeinden, das den Ordo Missae, den Ritus der Sakramentspendung, das Ordinarium Missae, die Messen der Hauptfeste, die Motiv- und Totenmessen enthält sowie wichtigere liturg. Funktionen des Jahres. Desgl. Sonntagsvesper und -komplet, die Vespere der Hauptfeste, Toten- und Muttergottesvesper, Gesänge zum sakrament. Segen und einen Appendix. [562]

Vesperale Romanum excerptum ex Antiphonali S. R. E. jussu SS. D. N. Pii X Pontificis Maximi restituto et edito. Editio tertia juxta novissimas Rubricas 1925 (Regensburg). [563]

Officium Majoris Hebdomadae et octavae Paschae cum cantu iuxta ordinem Breviarii, Missalis et Pontificalis Romani ad exemplar editionis typicae concinnatum et rhythmicis signis a Solesmensibus monachis diligenter ornatum (Parisiis, Tournaci, Romae). Erste rhythmisierte Ausgabe. Handliches Format. Sehr praktisch für solche, die das feierliche Chorgebet halten. [564]

K. Weinmann, *Die Feier der hl. Karwoche*. Ausgabe der Editio Vaticana in moderner Notation, mit deutscher Übersetzung und Erklärung von Pfarrer Dr. Stephan (Regensburg 1925). Vor allem für Laien bestimmt. Es enthält die Liturgie der ganzen Karwoche lat. und deutsch. Die Übersetzung wurde neu geschaffen durch St., der durch seinen *Psalmenschlüssel* (vgl. Jb. 3 Nr. 107; oben Nr. 241) und zahlreiche andere liturg. Veröffentlichungen weithin bekannt ist. Er hat auch den einzelnen Teilen bis zu den Antiphonen, Responsorien und Psalmen eingehende Erklärungen beigegeben. Diese gipfeln in der auf der Destruktionstheorie beruhenden „Unterwürfigkeit“ Christi, der Kirche, der einzelnen Gläubigen gegen den himmlischen Vater, die nach St. das A und O aller Liturgie ist. In dieser einseitigen Einstellung kommen wichtige Seiten der Lit. zu kurz. St. erfaßt die Lit. mehr didaktisch als sakramental-mystisch. Im übrigen stellt das Buch eine fleißige Arbeit dar, wenn auch der Stil (endlose Sätze!) oft zu wünschen übrig läßt. [565]

Officium et Missae pro defunctis, necnon exsequiarum ordo, cum cantu gregoriano ex editione vaticana adamussim excerpto, et rhythmicis signis a solesmensibus monachis diligenter ornato (Tournai 1924). Enthält außerdem noch das ganze Offizium der *Commemoratio Omnium Fidelium Defunctorum*. [566]

Officium et Missae pro defunctis iuxta ritum monasticum cum cantu gregoriano ex editione Vaticana adamussim excerpto et rhythmicis signis a Solesmensibus monachis diligenter ornato (Tornaci 1924). Enthält alle Texte und Gesänge bei der Beerdigung, das Totenoffizium sowie das Offizium der *Commemoratio Omnium Fidelium Defunctorum* nach dem monastischen Brevier. [567]

A. Minetti, *Piccolo Manuale per funzioni liturgiche* (Roma 1925). Enthält die Gesänge für die gebräuchlichsten Funktionen in Solesmenser Rhythmisierung. [568]

Cantus selecti ad benedictionem Sanctissimi Sacramenti ex libris vaticanis et solesmensibus excerpti (editio rhythmicis signis ornata) (Tournai 1924). Eine reiche Sammlung von Hymnen, Antiphonen und Responsorien zu Ehren des heiligsten Sakramentes, der Gottesmutter sowie Gesängen für die verschiedenen Zeiten des Kirchenjahres, für die bedeutenderen Heiligenfeste und bei besonderen Anlässen. [569]

F. H. Mathias, *Organum comitans ad Proprium de Tempore I. Adventus usque ad Dom. VI post Epiphaniam, II. a Septuagesima usque ad Feriam VI post Octavam Ascensionis, III. a Vigilia Pentecostes usque ad Dominicam ultimam post Pentecosten Gradualis Romani* (Regensburg ³ 1925). „Die einzige Orgelbegleitung in deutschen Landen, welche das ganze Graduale Romanum umfaßt.“ Liturgisch hätte die Pfingstoktav noch in den 2. Bd. gehört, da mit ihr der engere Osterkreis erst abschließt. [570]

g) Bücher für Praxis und Schule.

Ludw. Becker O. F. M., *Kurze Chorallehre für Schule und Selbstunterricht* (Samml. Kirchenmusik hg. von K. Weinmann Bd. 7; Regensb. 1925). Kurze, leichtfaßliche, durch zahlreiche Beispiele recht anschauliche Einführung in den Choralgesang. [571]

G. Leone O. S. B., *Grammatica di Canto gregoriano* (Badia di Cava 1925). Praktische Choralschule, klar und einfach geschrieben, mit Stoffverteilung für 3 Kurse. Die Geschichte des Chorals sowie jeder wissenschaftl. Apparat wurde weggelassen, dafür ein Anhang beigegeben mit Übungen und Gesängen zu Ehren des hl. Sakramentes und der Muttergottes (in Solesmenser Rhythmysierung). [572]

A. Minetti, *Grammatica di Canto gregoriano. Primo Corso: Nozioni fondamentali e pratica delle melodie più facili* (Roma ² 1925). Eine Choralschule, die auf den Prinzipien von Solesmes aufbaut. [573]

G. M. Suñol O. S. B., *Método completo para tres cursos de Canto gregoriano según la escuela de Solesmes* (Monasterio de Montserrat, Barcelona ⁶ 1925). [574]

P. Mies, *Musik im Unterricht der höheren Lehranstalten* (Köln 1925). Die Neuordnung des Unterrichts auf den höheren Schulen weist auch dem Musikunterricht größere Bedeutung zu. Da ist es zu begrüßen, daß in diesem Handbuch für Lehrer auch die katholische Kirchenmusik zu Worte kommt. M. bietet eine kurze Einführung in die Geschichte und Eigenart des gregor. Chorals, dessen melodische Vorzüge (Ausprägung musikalischer Formen, Texterklärung) er an mehreren Beispielen aufweist. (Die Com. *Simon Ioannis* S. 23 enthält mehrere Druckfehler: auf *Ioannis* muß ein Pressus stehen; das e auf plus ist zu verdoppeln, statt e d f muß es e c f heißen, desgl. *h i s* statt *tui*.) Die polyphone Kirchenmusik kommt in dem Abschnitt: „Das Konzil von Trient und die Kirchenmusik“ (leider nur zu kurz) zur Sprache. [575]

Abbé Piérard, *Première initiation grégorienne des enfants du catéchisme et des scholas* (Tamines [Belgique] 1924). [576]

3. Polyphonie.

Fr. X. Gruber, *Mozart, Haydn, Beethoven als Kirchenkomponisten* (Mus. sacra 55 [1925] 15—20). Aufforderung, die Wiener Klassiker, vor allem Haydn und Mozart in ihren kirchlichen Kompositionen nach erfolgter gründlicher Textrevision wieder

zu Wort kommen zu lassen. Ob damit der liturgischen Sache ein wirklicher Dienst erwiesen würde, möchten wir stark bezweifeln. Denn die Idee der liturgischen Musik verlangt eine ganz andere seelische Einstellung des Künstlers, vor allem ein tiefes Erfassen des Geistes der Liturgie und ein wirkliches Miterleben mit ihr.

[577]

Orientalische Liturgie seit dem 4. Jahrhundert.

Von Adolf Rucker.

I. Hss.-Kunde; Allgemeines.

S. Eustratiades and Arcadios, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mount Athos* (= Harvard Theological Studies XI, Cambridge 1924): Der 2. Teil dieses knapp angelegten Katalogs enthält Akoluthien (Nr. 787—1251) und der 3. musikal. Hss. (Nr. 1252—1536) (nach Anal. Boll. 43 S. 125).

[578]

H. Leclercq, *Grotta ferrata* (Dict. d'Arch. chrét. et de Lit. 6² [1925] 1831—34). Verzeichnis der dort aufbewahrten liturg. Hss.

[579]

R. P. Blake, *Catalogue des manuscrits géorgiens de la Bibliothèque Patriarcale Grecque à Jérusalem* (Rev. de l'Or. chr. 23 [1923/24] 344—413; 24 [1925] 190—210). Erwähnt (außer Heiligenviten und Homilien für bestimmte Feste) folgende speziell liturgische Hss.: 24. Synaxar des Georg Athonites vom 6. Sept. bis 23. Mai. — 25. Synaxar vom 23. Mai bis 31. Aug. — 26. Menäen. — 28. Evangeliar. — 29. Evangeliar. — 31. Ostergesänge und Pentekostarion. — 33. Menäen vom 1. Sept. bis 6. Dez. — 40. Menäen vom 1.—24. Sept. — 41. Einige Evangelienlektionen und Paraklitike. — 42. Menäen von Febr. bis Aug.

[580]

P. Sbath, *Manuscripts orientaux de la bibliothèque du R. P. Paul Sbath* (Échos d'Or. 28 [1925] 369—377). Fortsetzung des Jb. 4 Nr. 625 erwähnten Verzeichnisses. An arabischen liturg. Hss. sind zu notieren: 295. Offizien f. d. griech. Kirche (1685). — 298. Gerasimos, Patr. v. Alexandrien, Über die wesentl. Form für die 7 Sakramente der griech. orthod. Kirche. — 302 und 303. Auszüge aus den Menäen. — 306. Arab. Menologion der griech. Kirche. — 611 und 612. Pentekostarion (18. Jh.). — 313 und 329. Offizien f. d. griech. Kirche. — 314. Evangeliar (18. Jh.). — 332. Die 5 Streitpunkte zwischen Griechen und Lateinern, darunter über Transsubstantiation und Kommunion unter einer Gestalt.

[581]

A. Dmitrievskij gibt in „Byzantion“ 1924 S. 721 eine Notiz seiner Arbeiten, die im Auslande fast unbekannt geblieben sind. Darunter sind:

1. *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsa v bibliotekach pravoslavnago vostoka* (= Beschreibung liturg. Hss., die in den Bibliotheken des orthodoxen Ostens aufbewahrt sind). 3. Bd. (1. Bd. *Typika* erschien 1895, der 2. *Euchologia* 1901) *Typika*, II. Teil, Petrograd 1917. Ein 4. Bd., *Euchologia* II. Teil, wird von ihm vorbereitet, eine Revision und Neuedition der von Goar unvollständig oder fehlerhaft hg. Hss. des Abendlandes und einiger des Morgenlandes. Ein 5. Bd. soll die jugoslawischen Urkunden enthalten aus den Athosklöstern, Petrograd und Sinai.

2. Eine Arbeit über die Liturgie des hl. Basilius, St. Petersburg 1911.

3. Griechische Hinzufügungen zum liturg. Buch Bogosluženie des 16. Jh. (o. O. u. J.).

Dm. hatte ferner mit dem Druck des „Typikons der großen Kirche“ nach der Jerusalemer Hs. begonnen und bereitet eine kritische Analyse des Euchologions von J. Goar (Paris 1647, Venedig 1739); darin sollen Goars Texte nach den Hss. der Bibl. Barberini und Grottaferrata verifiziert und korrigiert werden, desgleichen die Anmerkungen Goars, besonders zu letzteren sollen wichtige neue Texte hinzugefügt werden, am Schluß 2 Briefe Goars an Leo Allatius.

[582]

G. Graf, *Sinaitische Bibelfragmente* (Or. Chr. N. S. 12/14 [1925] 217—220). Mitteilungen über einige arab. Bibelfragmente, ehemals im Besitz Dr. Grotes in Leutkirch; die an 1. und 3. Stelle beschriebenen weisen Lektionsangaben auf. [583]

N. Koroliwa, *Notes sur la traduction des Écritures en langue ukrainienne* (Échos d'Or. 28 [1925] 212—220). Erwähnt außer Evangelien und Psalterübersetzungen auch eine solche der hl. Messe, 1918 entstanden; 1922 erschienen Übersetzungen der Chrysostomusliturgie von Prof. Ohienko. [584]

B. Bourgeois S. J., *De indole ritus orientalis slavici* (Acta primi conventus pro studiis orientalibus [Bogoslovna Akademija v Ljubljani, Knjiga VIII] 1925, 70—73). Untersucht die Gründe, weshalb die orthodoxen Slaven so sehr am Ritus hängen und welche Forderungen sich daraus für die Unionsmethode ergeben. Der Ritus ist ein Ausdruck der Kultur und des Charakters eines Volkes; darum ist nicht zu fragen, ob dieser oder jener liturg. Brauch besser oder schlechter als der unsrige ist, sondern ob er dem Geiste jenes Volkes entspricht oder nicht. Als Beispiel wird die Art der Verehrung der Person des Erlösers herausgegriffen, die im Abendlande nun einen von der Väterzeit ziemlich verschiedenen Ausdruck gefunden habe; Christus ist für den Orientalen der Weltenlehrer und Weltenrichter, für den Abendländer (besonders seit der Zeit des hl. Bernhard) der Geliebte, oder der Schmerzensmann, der unsere Liebe fordert. Für die Union ist Einheit des Dogmas zu fordern, nicht aber Einheit der Philosophie, Kultur und Ritus; einem Russen wird z. B. der Traktat *de gratia* anders vorzutragen sein, da er für die Kontroversen *de auxiliis*, *de gratia sufficiente et efficaci* kein Verständnis hat. [585]

R. Janin, *De hodierno statu ecclesiarum et rituum orientalium* (ebda 42—54). Der kenntnisreiche Assumptionistenpater J. aus Konstantinopel, dessen Buch über die oriental. Kirchen und deren Ritus im Jb. 4 Nr. 628 genannt wurde, gibt hier eine Übersicht über den gegenwärtigen Bestand unter besonderer Berücksichtigung des byzant. Ritus mit seinen zahlreichen Abzweigungen. Er beantragt, es möchten in allen Seminarien und Theolog. Fakultäten „ampliores notiones“ über Ritus, Lehre und Kirchengeschichte der Orientalen gegeben und auch für gebildete Laien zusammenfassende Darstellungen gedruckt werden. [586]

K. Lübeck, *Das Rumänische als liturgische Sprache* (Wissensch. Blätter der Germania 1925, 182—186). Kurze historische Skizze der allmählichen Einbürgerung des Rumänischen in der Liturgie und Angabe der ältesten rum. Drucke der lit. Bücher. [587]

C. K(oroлевskij), *Unification de la langue des livres liturgiques*. Bericht über einen Vorschlag der rumänischen Akademie, einen einheitlichen Text in den liturg. Büchern herbeizuführen. [588]

H. Leclercq, *Iconostase* (Dict. d'Arch. chrét. et de Lit. 7 [1925] 31—48). Kurze Beschreibung der Altarwand bei den Griechen im allgemeinen und einiger Beispiele im Morgen- und Abendland; die Frage des Ursprunges wird gar nicht behandelt. [589]

O. Wulff-M. Alpatoff, *Denkmäler der Ikonenmalerei in kunstgeschichtlicher Folge* (Dresden, Avalun-Verlag, 1925). Das mit hervorragenden Reproduktionen ausgestattete Buch behandelt die Entstehung der Ikonen in der altchristl. Kunst, die byz. Ikonenmalerei im frühen Mittelalter, in der Paläologenzeit, im 14.—16. Jh., die italo-byz. Schule und den Ausgang der griech.-russ. Ikonenmalerei. Zu beachten sind auch auf S. 207—210 die Bemerkungen über die Ikonostase, zumal in russ. Kirchen. [590]

A. Moberg, *The Book of the Himyarites* (Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund VII [1924]). In Pergamentstücken, die im 15. Jh. zu einem Einband für ein jakobitisches Missale (enthaltend ff. Anaphoren: Herrenbruder Jakobus, Simon Kepha, Zwölf Apostel, Julius, Thomas von Heraklea, Ignatius von Antiochien, 2 Anaphoren von Philoxenus, Xystus, Matthäus der Hirt, Dionysius, Johannes Ev., Eustathius, Cyrill, Jakobus der Lehrer, Philoxenus von Bagdad) ver-

wendet worden waren, fand M. erhebliche Teile des Buches der Himjariten wieder. Dieser bisher unbekannte Text über das Martyrium der Christen von Neġran (523) enthält auch einige Angaben, die liturgiegeschichtlich interessant sind. S. 20^b (Übers. CXIII) heißt es, daß man in der Kirche, in der die Christen verbrannt worden waren, zur Stunde, in der sie einstmals ihr Tag- und Nachtoffizium verrichtet hatten, ein Licht sah und die Laute des Semantrons vernehmen konnte; man hörte die Worte: *Flectamus genua et oremus*, und: *Stemus in potestate* (wird wohl zu lesen sein *in timore*) *Dei*. Beim Gebet bekreuzen sich die Christen und wenden sich nach Osten; 49^b ist die Kreuztätowierung der Christen als Erkennungszeichen angeführt. [591]

Hermogen, Bisch. v. Pskow, *Vom Gottesdienst der russisch-orthodoxen Kirche*; deutsch von M. R a n f t (Neustadt, S.-A. 1925). Übersetzung eines russ. Handbuchs der Liturgie, das einleitende Begriffserläuterungen, den Gottesdienst an einzelnen Wochentagen, den Feiertagsgottesdienst, den Gottesdienst zur Zeit der großen Fasten, priesterliche Amtshandlungen, die nicht an bestimmte Zeiten gebunden sind, erklärt. Zu einzelnen Abschnitten ist die phantasievolle Schilderung der Herren- und Marienfeste aus Passiljanins *Ideale des christl. Lebens* hinzugefügt. Man vermißt eine Vorbemerkung über die Person und Bedeutung des Werkes. [592]

Ignatius Ephrem II. Rahmani, *Les Liturgies orientales et occidentales comparées entre elles et étudiées séparément* (Scharfe 1924. Arabisch). [593]

M. Chaine, *La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie* (Paris 1925). Das für das Studium der Geschichte der koptischen und abessinischen Kirche unentbehrliche Werk enthält auch für den Liturgiker sehr wertvolles Material. Nach einem Abriß über die Geschichte des Kalenders und der Zeitrechnung werden diese in ihrem Aufbau und gegenseitigen Verhältnis dargelegt; ausführliche Konkordanzen mit dem julianischen und gregorianischen Kalender, Regeln und Listen für die Bestimmung der Wochentage und der beweglichen Feste sind beigelegt. Der 3. Teil enthält hauptsächlich chronologische Tabellen für die Bestimmung der einzelnen Jahre nach den verschiedenen Ären bis zum Jahre 1922, für die Bestimmung der Wochentage, der Osterfeste, für die Umrechnung aus der mohammedanischen Jahreszählung. Im Anhang werden Listen aufgestellt für die weltlichen Herrscher in Rom, Konstantinopel, Ägypten und Äthiopien, ferner Listen der Päpste, der Patriarchen von Alexandrien, Antiochien, Konstantinopel, Jerusalem, Seleucia, der Maphriam von Tagrit, der Katholici von Etschmiadsin und der Metropolen von Abessinien; es folgt noch eine Liste der wichtigsten Sonnenfinsternisse für Ägypten und Abessinien, der römische Kalender und eine Konkordanz der armenischen Ära mit der dionysianischen. Das Buch ist ein unentbehrliches Werkzeug für geschichtl. und liturg. Arbeiten. [594]

(**C. Korolevskij**). In einem *Commentaire* zur Allocuzione consistoriale del 18. dic. 1924 (Studion 2 [1925] 7—9) werden einige Fragen aus der Geschichte des Druckes des griech. Euchologions behandelt, besonders die Vorschläge, die eine päpstliche Kommission 1636—45 machte, und die auf starke Latinisierung hinausliefen. [595]

Cirillo Korolevskij bespricht (Studion 2 [1925] 28 ff.) die Erklärung der griech.-melchitischen Liturgie von A. Couturier, *Cours de liturgie grecque-melkite*. Er bedauert es, daß C. nicht näher auf die historische Entwicklung des Typikon eingegangen ist, obwohl für diese Frage eine interessante Studie des Russen I. M a n s v e t o v (Moskau 1885) zu Gebote stand. Das sog. Typikon des hl. Sabas ist wohl im gleichnamigen Kloster abgefaßt worden, aber nicht vom hl. Sabas selbst in der Form, in der er auf uns gekommen und zum ersten Male 1542 in Venedig gedruckt worden ist; denn es ist bereits ganz byzantinisch, während das Patriarchat von Jerusalem erst im 13. Jh. den byzant. Ritus in seinem ganzen Umfang angenommen hat. Das sog. Typikon von Konstantinopel ist in seinen 3 Hauptausgaben (1833, 1851, 1888) nur eine Umarbeitung des Typikon des hl. Sabas, von welchem

auch die slavischen und rumänischen Typika abhängen. Wertvoll ist das von Isidor Dolnickyj 1899 in Lemberg veröffentlichte slavische Typikon. Von den Melchitischen Typika ist das des Mönches Hurmuz († gegen 1875), das bloß handschriftlich vorliegt, das interessanteste; das Typikon des Metropoliten von Beirut Gerasimos Msarrah schließt sich an das Konstantinopolitanische an. Das gleiche gilt vom Typikon des Archimandriten Cyrillos Rizq, das 1909 approbiert wurde; es folgt der Konstantinopolitaner Ausgabe vom J. 1888, die verschiedene bedauernswerte Neuerungen aufweist. H. H. [596]

O. Tafrali, *Les fresques des églises de Bucovine* (Acad. des inscr. et belles lettres, Comptes rendus 1924, 39—47). In der Bukowina findet man Kirchen und Klöster aus dem 15.—16. Jh., erbaut im moldauischen Stile mit gotischem Einschlag; die Innen- und Außenwände sind ganz mit Fresken bekleidet. An den Außenwänden sind meistens die Fürsten der Moldau abgebildet, an mehreren Orten wie in Humor, Moldovitsa und Sucevitsa auch die 24 *oikoi* des Hymnus Akathistos; am Schlusse die Belagerung Konstantinopels durch Barbaren; in der Stadt sieht man eine Prozession mit einem Banner, auf welchem die Gottesmutter dargestellt ist; wahrscheinlich handelt es sich um die Belagerung der Stadt durch die Araber im 7. Jh.; die wunderbare Errettung der Stadt wurde der seligsten Jungfrau zugeschrieben; dies war der Anlaß zur Komposition des Hymnus Akathistos. In Veronets ist an der Außenwand das Martyrium des hl. Johannes des Jüngeren, Patriarchen der Bukowina, der im 15. Jh. von den Mohammedanern gemartert wurde, dargestellt; hier und in Humor auch das Letzte Gericht; da erscheinen unter den Heiligen des A. und N. T. auch Platon, Aristoteles und Thukydides in königlichem Gewande. Die Fresken im Innern der Kirchen sind Bilder aus dem Leben Christi, der Gottesmutter und der Heiligen. H. H. [597]

Ch. Diehl, *Les fresques de l'église d'Abou Gosch* (Acad. des inscr. et belles lettres, Comptes rendus 1924, 89—96). Die Kirche wurde in der 2. Hälfte des 12. Jh. erbaut; 1873 kam sie an Frankreich, seit 1901 steht sie unter der Obhut der Benediktiner. Die Fresken sind zum Teil sehr zerstört. In der Zentralapside ist der Descensus ad inferos und die Anastasis dargestellt; Christus tritt mit dem Fuße auf die zertrümmerte Pforte der Unterwelt; links von ihm sieht man Adam, Eva und Abel; rechts Johannes d. Täufer, David und Salomon. In der linken Seitenapside erscheint eine *deïous*, in der rechten die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob, die die als Kinder dargestellten Seelen im Schoße halten. Die Wände der Kirche waren geschmückt mit Bildern der *κοίμησις* der seligsten Jungfrau und der Kreuzigung; bei letzterer stößt ein Engel eine Frau zurück, die in der Hand eine zerbrochene Lanze hält, ein Sinnbild der Synagoge, wie eine Inschrift bezeugt. Die Gemälde sind in byzant. Stile ausgeführt, die Inschriften dagegen sind lateinisch, ganz so wie bei den Mosaikbildern im Chor der Kirche von Bethlehem. Diese Bilder drücken das Verlangen nach Union aus und sind ein Beweis für das herzliche Verhältnis zwischen Konstantinopel und Jerusalem im 12. Jh. Auch in der Felsenkapelle von Deddê bei Tripolis sieht man Darstellungen der *deïous* und Szenen aus dem Leben der Heiligen in byzant. Stil mit griech. und lat. Inschriften. In der 1922 entdeckten Kirche des hl. Phokas in Amîun ist in der Apside der descensus ad inferos gerade so dargestellt wie in Abou Gosch. H. H. [598]

S. Salaville, *Quomodo liturgia sacra nos doceat veram unionis methodum* (Acta IV Conventus Velehradensis, 215—217). Die lat. Priester, die für die Vereinigung der getrennten Kirchen beten, finden im Missale Romanum die schönste Gebetsformel in der *Missa ad tollendum schisma*; die Eucharistie erscheint hier wirklich als das *sacramentum unitatis*. Diejenigen, welche die Frömmigkeit unter den Orientalen fördern wollen, sollten keine neuen Andachtsformen bei ihnen einführen, sondern die herrlichen Schätze in den liturg. Büchern der Orientalen heben und werten. So brauchen die Orientalen keine Litanei, um ihrer Andacht zum heiligsten

Herzen Jesu Ausdruck zu geben. Der Hauptgegenstand dieser Andacht begegnet uns häufig in Octoechos, Parakletike, Triodion und in den Menäen. In Parakletike ist fast jeden Tag in einem Tropaion die Rede von der mit einer Lanze durchbohrten Seite Christi, aus der uns das Leben geflossen ist; z. B. im 2. Tropaion am Mittwoch: *θαντισμῷ θείου δειδρῶν τοῦ πορευθέντος ἐκ θείας, Ἀγνή, πλευρᾶς τοῦ Υἱοῦ σου, τοὺς ἐμοὺς ἐκπλυνον καρδίας μώλωπας*. Ein Kanon des hl. Andreas von Kreta im Triodion lautet: „Moses, dein Diener, der mit dem Stabe den Felsen schlug, bildete deine lebenspendende Seite vor, aus der wir alle, o Erlöser, den Lebenstrank schöpfen.“

H. H. [599]

II. Eucharistische Liturgie.

S. Salaville, *De cultu Ss. Eucharistiae in Oriente* (Acta primi conventus pro studiis orientalibus [Bogoslovna Akademija v Ljubljani, Knjiga VIII] 1925, 54—70). Der Vortrag behandelt zunächst die Übereinstimmung in Lehre und Verehrung der Eucharistie; es werden besonders die Anschauungen über die häufige Kommunion bei den Griechen vor und nach dem Schisma dargelegt. Im II. Teile gibt er als Beispiel ein *Florilegium eucharisticum* aus den Werken des Nicolaus Cabasilas, eines byzant. Theologen des 14. Jh.; er möchte bei ihm sogar schon die „essentials characteres“ des Herz-Jesu-Kultes finden. Am Schluß stellt er den Antrag, es möchten Ausgaben geeigneter Stücke aus den Liturgiekommentaren der Griechen hergestellt werden und so die Schätze eucharistischer Frömmigkeit des Orients dem Abendlande zugänglich gemacht werden. [600]

R. H. Connolly O. S. B., *Sixth-Century Fragments of an East-Syrian Anaphora* (Or. Chr. 12/14 [1925] 99—128). Das einzigartige ostsyr. Anaphorafragment, das Bickell 1871 in seinem *Conspectus* zuerst bekannt machte und 1873 in der ZDMG (Bd. 27, 608—13) syrisch veröffentlichte, ist seitdem bei Brightman, *Liturgies eastern and western* I, 511—18 nach einer neuen Kollation Bickells in lat. Übers. gedruckt worden. C. hat sich der Mühe unterzogen, die Fragmente noch einmal zu prüfen, sowohl nach dem Original wie auch nach einer Photographie, und schließlich auch unter Anwendung von Reagentien. Damit dürfte wohl das zurzeit Menschenmögliche geleistet worden sein, das überhaupt noch Erkennbare festzustellen. Ein Vergleich mit der letzten Entzifferungsarbeit Bickells bei Brightman zeigt, daß C. doch noch manche Lücke ausfüllen und vieles richtiger lesen konnte. Er hat in Text und lat. Übersetzung genau kenntlich gemacht, welche Buchstaben und Wörter mit einiger Wahrscheinlichkeit erkannt werden konnten, und welche durch Konjekturen ergänzt sind; also eine peinlich gewissenhafte Arbeit. In den angehängten *Notes* geht er auf Einzelheiten ein und rechtfertigt seine Lesarten, wo der Text keine volle Sicherheit zuließ. Aufrichtiger Dank gebührt dem Herausgeber für seine mühevollen Arbeit an diesem wichtigen Text. [601]

S. Euringer, *Die Anaphora der 318 Rechtgläubigen* (Zeitschrift f. Semistik 4 [1925] 125—144). Die Einleitung geht auf die Veröffentlichung S. A. B. Mercers ein (s. Jb. 4 Nr. 637) und bringt einige wichtige Verbesserungen der Übersetzungen M.s., besonders zu beachten sind die des Epiklesetextes der Chrysostomusanaphora und die der an sich schon interessanten Schlußrubrik der Apostelanaphora. E. gibt dann den äthiopischen Text der Anaphora der 318 Rechtgläubigen (d. h. der 318 Väter des Nicänums) zum erstenmal in einer kritischen Ausgabe — die unierte Ausgabe, Missale von Asmarā 1913 (S. 71—79), latinisiert stark — nach der Berliner äth. Hs. 414. — Die Übersetzung steht noch aus. [602]

S. A. B. Mercer, *The Anaphora of St. Gregory the Armenian* (Journal of the Society of Oriental Research 9 [1925] 8—12). Ders., *The Anaphora of St. Epiphanius* (ebda 110—117). Fortsetzung der Jb. 4 Nr. 635—637 notierten Übertragungen äthiop. Anaphoren. [603/604]

P. de Meester O. S. B., *Liturgies Grecques* (Dict. d'Arch. chrét. et de Lit. 6² [1925] 1591—1662). In diesem sehr ausführlichen und gründlichen Artikel behandelt M. die byz. Meßliturgie. Vorbemerkungen (Einteilung der or. Lit. in 4 Hauptgruppen: ostsyr., westsyr., ägypt. und byz. Lit.) gehen einer Übersicht über Liturgien, die in griech. Sprache überliefert sind, oder bei denen diese als Ursprache angenommen werden kann, voran. Es folgen dann Untersuchungen über den byz. Ritus: Ursprung, Echtheit der Chrysostomus- und Basiliuslit., Verbreitung (Texte in griech., armen., arab., syr., slav., rumänischer und sonstigen Sprachen [darin auch über Byzantisierung anderer Liturgien]), Entwicklung des Ritus in den einzelnen nationalen Zweigen, Bemerkungen über einzelne Teile, über die Pontifikal- und Privatmesse. Eine sehr reiche Bibliographie (Hss., Drucke, Übersetzungen, Kommentare und sonstige Quellen) beschließt die wertvolle Arbeit, die sowohl eine Übersicht über die Resultate anderer Forscher als auch eigenen, tiefen Studiums vermittelt. [605]

M. Andrieu, *Immixtio et consecratio* (Paris 1924). Vgl. oben Nr. 360, Jb. 3 Nr. 286 und 4 Nr. 354. Hier soll noch einmal wegen der Wichtigkeit auf Abschnitt VIII und IX verwiesen werden, wo die Konsekration durch Berührung in den oriental. Liturgien behandelt wird. Man findet hier eine sehr sorgfältige Zusammenstellung und Behandlung aller für die Geschichte der Praesantificaten-Messe in Betracht kommenden Texte. [606]

W. Iljin, *Kurze Erläuterung zu den liturgischen Bildbeigaben des orthodoxen Missale* (Christi Reich im Osten = Ähren aus der Garbe = Kleines Jahrbuch des Matthias Grünewald-Verlags für 1926, 247—250). Die Bildbeigabe, um die es sich handelt, sind die auch im griech. Leiturghikon sich findenden Darstellungen der Anordnung 1. der Prosphora und Merides auf dem Diskos (Patene) bei der Prothesis und 2. der 4 Teile der Prosphora nach der Fractio. Aus der einleitenden Bemerkung des Übersetzers scheint hervorzugehen, daß ihm die Bedeutung des Ausdrucks „Sluschebnik“ nicht ganz klar ist; Sl. ist nicht „offenbar der orthodoxe 'Schott'“, sondern der Titel des im griech. „Euchologion“ genannten offiziellen lit. Buches. [607]

III. Sakramentenspendung und verwandte Riten.

Liber ritualis usui Ecclesiae Antiochenae Syrorum (Scharfe 1922). Patriarch Rahmani hat seiner Kirche außer dem Missale (s. Jb. 4 S. 187) auch ein neues Rituale geschenkt, das erst jetzt in meine Hände kommt. Der Text war schon seit einem Jahrzehnt fertig, nun ist es durch Hinzufügung eines latein. und syr. Vorworts fertig geworden. Es entspricht im allgemeinen der früheren Ausgabe von 1872, ist aber textlich verbessert nach den ältesten Hss.; manche Gebete sind an die richtige Stelle gesetzt oder vollständig wiedergegeben worden, wo früher nur Anfangsworte angegeben waren. Eigentliche Änderungen, die der hohe Herausgeber rechtfertigt, finden sich im Ritus der Sponsalien und in der Beichtformel, wo die deprekative Formel durch die römische ersetzt ist. Die Einleitung enthält außerdem die Beschreibung des Taufritus aus dem Briefe Jakobs von Edessa an den Priester Addai, sowie Verweise auf gleichlautende Gebete des byzantinischen und koptischen Ritus. [608]

J. B. Umberg S. J., *Die Sakramente in der Chronik von Arbela* (Zeitschr. f. kath. Theol. 49 [1925] 497—515). Deutliche Angaben sind nur über Taufe und Weihesakrament zu entnehmen; beachtenswert ist der Umstand, daß die Chronik bis um die Mitte des 2. Jh. nur Diakonat und Episkopat kennt; die Weihe wird durch Handauflegung erteilt. [609]

Ἀκολουθία τοῦ μικροῦ Παρακλητικοῦ Κανόνος εἰς τὴν ὑπεραγίαν Ἐσφτόκον (Jerusalem, Druckerei der Franziskaner, 1925). Diese Bittandacht zur Mutter Gottes erscheint hier in einer Sonderausgabe aus dem *Ἀκολουγιον*, herausgegeben von dem um die Kirchenmusik der Melkiten hochverdienten P. A. Couturier, nachdem er sie bereits 1905 in dem lithographierten *Ἐγχειρίδιον τοῦ Ψάλτου* als Anhang beigegeben

hatte. Sie wird (nach der französ. Einleitung) in Zeiten öffentlicher Not sowie als Vorbereitung auf Mariä Himmelfahrt vom 1.—14. August verrichtet. Die Ausgabe enthält den griech. und arab. Text, sowie byzant. Notation bei ersterem, an einer Stelle ist auch der arab. Text mit modernen Noten versehen. — Einige geringfügige Ausstellungen zur Ausgabe sind in einer Besprechung von I. A. in der Zeitschrift *Studion* 1925, S. 127 f. gemacht.

[610]

C. Korolevskij, *L'administration du sacrement de pénitence dans le rite byzantin* (*Studion* 2 [1925] 36—45). Übersetzung des Absolutionsritus nach dem griech. Euchologion und dem slav. Trebnik mit einleitenden Bemerkungen und beigefügten Erklärungen. Der Ritus mit den vorbereitenden Gebeten und der Absolution nach dem Sündenbekenntnis nimmt viel Zeit in Anspruch, darum verzichten die Orthodoxen vielfach auf die Integrität des Bekenntnisses, während die unierten Orientalen einen abgekürzten Ritus nach dem Vorbild der lateinischen Kirche angenommen haben. Das Bußsakrament wird nur in der Kirche gespendet, gewöhnlich nahe der nördlichen Pforte der Ikonostase. Der Priester, mit der Stola (Epitrachelion) bekleidet, rezitiert vor dem Bilde des Heilandes die Vorbereitungsgebete in Gemeinschaft mit den Gläubigen, die zu beichten wünschen. Diese ziehen sich dann zurück und werden einzeln vom Priester gerufen zur Ablegung des Sündenbekenntnisses. Nach dem griech. Euchologium spricht der Priester eine oder mehrere Absolutionsformeln. Nach dem slav. Trebnik legt er die Stola auf das Haupt des Pönitenten und betet dabei: „Unser Herr und Gott Jesus Christus möge durch die Gnade und Erbarmung seiner Liebe zu den Menschen dir deine Sünden verzeihen, und ich, unwürdiger Priester, spreche dich durch die mir von ihm verliehene Vollmacht los und befreie dich von allen deinen Sünden im Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes, Amen“; gleichzeitig macht er über den Pönitenten das Kreuzzeichen und gibt ihm das Kreuz zum Küssen. Diese Formel, die zugleich deprekativ und indikativ ist, ist — was sonst in den byzant. Formeln nie vorkommt — offenbar eine Nachahmung der röm. Formel. Sie wurde in die slav. liturg. Bücher eingeführt mit dem großen Trebnik des Petrus Moghila (Kiew 1646) unter dem Einfluß der theolog. Ideen der Akademie von Kiew. Wenn alle gebeichtet haben, spricht der Priester mit den Gläubigen die Schlußgebete. Am wenigsten klar ist der Absolutionsritus in den rumänischen liturg. Büchern. In der röm. Kirche wurde durch das Rituale Pauls V. (1614) vollkommene Einheit im Ritus der Spendung des Bußsakramentes erzielt. Der Patriarch von Konstantinopel dagegen besaß nie die notwendige Autorität, um allen Kirchen des byzant. Ritus eine einheitliche Formel zur Vorschrift zu machen. Die Bulgaren haben viel von den liturg. Traditionen der Griechen bewahrt, freilich vermischt mit slav. Elementen. Die letzte Ausgabe des Sluzebnik (1924) bietet einen Text, der stark vom Hieratikon des Patriarchates von Konstantinopel beeinflusst ist.

H. H. [611]

K. Lübeck, *Die Beichte in der orthodoxen griechischen Kirche* (Priester und Mission 9 [1925] 24—34). Eine lehrreiche Zusammenstellung der Lehre der griech. Kirche mit scharfer Hervorhebung der Gegensätze zu den Anschauungen der lat. Kirche. Reichliche Belege auch aus der griech. Literatur sind beigefügt und können Interessenten zu einem tiefer gehenden Studium anleiten.

[612]

T. Donche, *Communion fréquente et communion périodique dans l'Église grecque* (*L'Union des Églises* Nr. 13 [1925] 398—401). Nennt einige griech. Arbeiten, die diese Frage behandeln, und die Gründe, die dafür angeführt werden.

[613]

N. Hilling, *Die Osterkommunion der Orientalen und der Codex Iuris Canonici* (*Arch. f. k. Kirchenr.* 105 [1925] 197—201). Während die Lateiner die Osterkommunion in jedem orientalisch-unierten Ritus empfangen können, dürfen die Orientalen es nur im eigenen Ritus.

A. W. [614]

A. Arndt S. J., *Firmung durch orientalische Priester* (*Theol.-prakt. Quartalschr.* 78 [1925] 770—773). Gibt im Anschluß an einen „Kasus“ eine dankenswerte Zusammenstellung verschiedener Äußerungen kirchl. Autoritäten über obige Frage.

[615]

K. Lübeck, *Die Verweigerung des Begräbnisses in der orthodoxen griechischen Kirche* (Wissenschaftl. Blätter der Germania 1925, 23—27). Bespricht die Praxis der griech. Kirche, die bis auf die Stellungnahme gegenüber den gerichtlich zum Tode Verurteilten mit der röm. identisch ist; daß sie die Anglikaner nicht wie die übrigen Nichtorthodoxen ausschließt, ist eine Folge des Freundschaftsverhältnisses zwischen beiden Kirchen. [616]

H. Junker, *Die christlichen Grabsteine Nubiens* (Zeitschr. f. äg. Sprache u. Altertumskunde 60 [1925] 111—148). Wir erhalten zunächst eine Übersicht über die vorhandenen Denkmäler, die vielfach ohne Unterschied zu den koptischen gestellt wurden, und eine Revision der bisher veröff. Texte. Das von W. Weißbrodt (Vorles.-Verz. von Braunsberg, W.-S. 1905/6 und S.-S. 1909) gewürdigte griech. Totengebet *ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός* und seine Parallelen im Interzessionsgebet der Meßliturgie erhält nun verschiedene Nachbarn, teilweise in verkürzter Form, wie auch die kopt. Texte bisher noch keine Vollübersetzung, sondern nur zahlreiche Anklänge geliefert haben. Die Kenntnis dieser Gebetsgruppe, für deren Einzelheiten Belege aus den Monumenten zusammengestellt werden, ist durch die Untersuchungen J.s erheblich gefördert worden. [617]

I. M. Hanssens S. J., *De patria Pseudo-Dionysii Areopagitae* (Ephem. lit. 38 [1924] 283—292). J. Stiglmayr S. J. verglich einen von Rahmani, *Studia Syriaca III* hg. syrischen Weiheritus vom Anfang des 4. Jh. mit dem Ritus bei Ps.-Dionys. und schloß aus der großen Ähnlichkeit, daß die Lit. bei diesem syrisch sei. H. vergleicht ältere syrische Ritualien noch näher; dabei ergibt sich, daß die *ἀνάστροφος λέγά* bei Dion. der Formel *Ordinatus est in ecclesia sancta Dei... N. episcopus* usw. entspricht (nicht das Gebet: *Gratia Domini I. Chr. eqs.*). Eine solche *ἀνάστροφος* findet sich aber nicht im griech.-byz. Ritus. Dion. hat also den syr. Ritus, erklärt diesen aber, als ob er das Gebet *Ἡ θεία χάρις* κτλ. vor Augen hätte. Er scheint demnach selbst Grieche gewesen zu sein. O. C. [618]

Dem. de Ser Leo, *La consecrazione di una chiesa e di un altare in rito greco* (Riv. lit. 12 [1925] 211—214). Beschreibung nach einem Taktikon des 14. Jh. der Kirche von Zypern. O. C. [619]

I. M. Hanssens S. J., *La forme dans les ordinations sacerdotales de rit grec* (Gregorianum 5 [1924] 208—277; 6 [1925] 41—80). Da die Handauflegung der wesentliche Ritus bei der Priesterweihe ist, so kann die Form des Sakramentes nur in einem der Gebete bestehen, welche die Handauflegung begleiten, entweder in dem kurzen Gebet *Ἡ θεία χάρις*, in welchem gesagt wird, daß die göttliche Gnade den N. N. Diakon zum Priester erwählt, und zum Gebete für den Ordinanden aufgefördert wird, oder in dem längeren Doppelgebet *Ὁ Θεὸς, ὁ ἀναρχος* und *Ὁ Θεὸς, ὁ μέγας* κτλ., welches die Form einer Epiklese hat; Gott wird gebeten, dem Ordinanden die große Gnade des hl. Geistes zu verleihen, nämlich die *deputatio ad ministerium sacerdotale* (was die Theologen *character sacramentalis* nennen) und die Fähigkeit, das Amt des Priesters würdig zu verwalten. H. vergleicht den byzant. Weiheritus mit dem russischen, koptischen, syrischen und findet überall die gleichen wesentlichen Bestandteile. Die Frage, welches die eigentliche Form des Weihesakramentes im byzantinischen Ritus sei, tauchte erst im 17. Jh. auf. Petrus Arcudius aus Corfu (1563—1633) stellte in seinem Werke *VII Libri de Concordia Ecclesiae Occidentalis et Orientalis in septem sacramentorum administratione* (Paris 1626, 1629) zuerst die Behauptung auf, die Form des Weihesakramentes sei in dem kurzen Gebete: *Ἡ θεία χάρις* enthalten. Diese Ansicht wurde allmählich von vielen Liturgikern angenommen, so von Fr. Hallier, *De sacris Electionibus et Ordinationibus* (1636), J. Habert, *Archieratikon, Liber Pontificalis Ecclesiae Graecae* (Paris 1643), Goar, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum* (Paris 1647), ebenso von den russischen, bulgarischen, serbischen und rumänischen Theologen, vom dem ruthenischen Konzil von Zamost (1720); die betr. Entscheidung wurde auf der ruthenischen Synode zu Lemberg (1891) bestätigt. Doch hat die S. Congregatio pro Ecclesia orientali im

Mai 1924 dem ruthenischen Erzbischof von Lemberg, Msgr. Szeptycky, geschrieben, es sei ihr Wille, daß die Mönche vollständig den byzant. Ritus beobachten und alle davon abweichenden Gebräuche, auch die von der Synode von Zamost bestätigten, meiden sollten.

Nach dem berühmten Oratorianer Johannes Morinus, *Commentarius de sacris Ordinationibus secundum antiquos et recentiores latinos graecos syros et babilonios* (Paris 1655) ist die Form des Weihesakramentes vielmehr in dem Doppelgebete 'Ο Θεός, ὁ ἀναρχος und 'Ο Θεός, ὁ μέγας enthalten. Nach Kardinal Gasparri, *Tractatus canonicus de Sacra Ordinatione* II sect. II art. II § 3, und Kardinal van Rossum, *De essentia sacramenti Ordinis* (Friburgi 1914) 98 nat. 1 ist diese Ansicht wahrscheinlicher.

Das Gebet 'Η θεία χάρις ist in Wirklichkeit eine *proclamatio ad populum*; es wird bei den Syrern und Kopten nicht vom weihenden Bischof, sondern vom Archidiakon gesprochen. Nach dem Weiheritus, wie ihn die bei Assemani, *Codex liturgicus Ecclesiae universae* t. XI abgedruckten 7 Hss. aus dem 10.—15. Jh. bieten, erfolgt die Handauflegung des Bischofs erst bei den Gebeten 'Ο Θεός, ὁ ἀναρχος und 'Ο Θεός ὁ μέγας; nur im zweiten Ordo einer Hs. des 15. Jh. und im Ritus der Bischofsweihe im Codex Barberini wird bereits beim Gebete 'Η θεία χάρις die Handauflegung vorgeschrieben; dieselbe kennt auch Simeon von Thessalonich, *de sacris ordinationibus* c. 169. Wenn viele Theologen nur dieses kurze Gebet als Form des Weihesakramentes gelten lassen wollen, so ist der Grund hauptsächlich darin zu suchen, daß dieses Gebet indikativ ist, die beiden anderen dagegen deprekativ. H. macht darauf aufmerksam, daß die Väter die Ordination mit der Weihe des Taufwassers und des Chrisam vergleichen. Im christl. Altertum war bei den Sakramenten die Heiligung der Materie gewissermaßen die hauptsächlichste liturgische Zeremonie; so war bei der Taufe der Ritus der Weihe des Taufwassers bei weitem feierlicher und länger als die Taufe selbst, denn die Zeremonien, die jetzt bei der Taufe üblich sind, gehören nicht zur Taufe selbst, sondern beziehen sich zum größten Teil auf die Vorbereitung der Katechumenen. Ebenso war bereits in der alten Liturgie die Konsekration von Brot und Wein als die Vorbedingung der sakramentalen Kommunion ein hochfeierlicher Akt. Es ist deshalb natürlich, daß die ursprüngliche Liturgie beim Weihesakrament, welches seinem Wesen nach eine Heiligung oder Konsekration des Ordinanden ist, sich von denselben Grundsätzen leiten ließ wie beim Weiheritus in den drei großen Sakramenten (Taufe, Firmung, Eucharistie). Nun sind aber alle diese Weiheformeln deprekativ, mit anderen Worten sie haben den Charakter von Epiklesen. Es legt sich deshalb der Schluß nahe, daß auch beim Weihesakrament die Form ursprünglich deprekativ und epikletisch war, und daß man daher die zwei Gebete 'Ο Θεός, ὁ ἀναρχος und 'Ο Θεός, ὁ μέγας, welche deprekativen und epikletischen Charakter haben, mit vollem Rechte als Form des Weihesakramentes ansehen kann. Die von Arcudius und anderen angeführten Zeugnisse der Tradition lassen sich zwanglos im gegenteiligen Sinne erklären. Übrigens, meint H., ist es nicht notwendig, eines der drei Weihegebete mit Ausschluß der anderen als Form des Sakramentes anzunehmen; man kann ohne Schwierigkeit zugeben, daß alle drei Gebete zur Form gehören, wenn man nur Form nicht im rein theologischen Sinne versteht als die *de iure divino* notwendige und zur Gültigkeit des Sakramentes hinreichende Formel, sondern im liturgischen Sinne als Komplex der sakramentalen Formeln, wie sie durch die liturg. Bücher vorgeschrieben sind. Im syrischen Ritus der Bischofsweihe wird gleich beim ersten Gebete das Evangelienbuch aufgelegt. Wenn im griechischen und maronitischen Ritus allmählich die Handauflegung beim ersten Gebete üblich wurde, so kann man daraus schließen, daß die drei Weihegebete eine Einheit bilden. Einer der bedeutendsten russischen Theologen aus unserer Zeit spricht seine Meinung klar dahin aus, daß die Formel 'Η θεία χάρις, mit den zwei folgenden Bittgebeten ein unteilbares Ganzes bildet, durch das die Wirkung des Sakramentes hervorgebracht wird. Die Gültigkeit des

Sakramentes ist bedingt durch die theologische Form; wenn die Kirche eine Formel als liturgische Form des Sakramentes vorschreibt, so will sie damit nicht behaupten, daß alle einzelnen Worte in gleicher Weise zur Wirkung des Sakramentes notwendig sind. H. H. [620]

IV. Kirchliches Festjahr; Heiligenkalender.

Bischof A. Bludau, *Die Liturgie der Kirche in Jerusalem im 4. Jh.* (Das heil. Land 69 [1925] 1—22, 65—75, 129—148, 193—217). Eine sehr erwünschte Übersetzung der betr. Kapitel des Pilgerberichtes der Aetheria mit ausführlichem Kommentar; behandelt I. Gottesdienst an Wochentagen (Nacht- und Morgenoffizium, Sext und Non, Vesper), II. Gottesdienst am Sonntag (Vigilien und Frühgottesdienst, Messe, Vesper), III. Feste und Festzeiten (Epiphanie, Darstellung im Tempel, Fastenzeit [Fastendauer, Gottesdienste, Fastenmodus], Lazarussamstag, Karwoche. In etwas erweiterter Form erschienen die Abschnitte über Epiphanie und Weihnachten im Pastoralblatt f. d. Diözese Ermland [1925] Nr. 1—8. Wenn diese Aufsätze in einer Sonderausgabe als Buch erscheinen könnten, würden sie ein guter Ersatz für Cabrols 1895 erschienene *Étude sur la Peregrinatio Silvae* sein. [621]

G. de Jerphanion, *Epiphanie et théophanie. Le baptême de Jésus dans la liturgie et dans l'art chrétien* (Études 1925, 5—26). S. oben Nr. 112. [622]

N. Adonz, *Note sur les Synaxaires arméniens* (Rev. de l'Or. chr. 24 [1925] 211—218). Kurze, aber wertvolle Skizze der Geschichte des armen. Synaxars und seiner Drucke. Die älteste erreichbare Form ist die Arbeit eines Tēr Israel (oder T. Elias) um 1240; er hat ein älteres (griech.) Martyrologium übersetzt und Angaben hinzugefügt, die mit den Worten Haismavur (= an diesem Tage) beginnen, weshalb der Titel dieses armenischen Synaxars Haismavurkh lautet. Dieses Buch, von dem, wie es scheint, nur eine einzige Abschrift in Venedig existiert, begann mit dem 1. Jan. Schon im Jahre 1269 nahm ein Mönch Kirakos eine Neuredaktion vor, indem er es um etwa 170 Angaben vermehrte und mit dem armen. Neujahr (11. Aug.) beginnen ließ. Es ist in mehreren Abschriften erhalten, die älteste (v. J. 1316) ist Cod. arm. 180 der Pariser Nationalbibliothek. Die 3. Bearbeitung ist die des Bischofs Gregor von Anavarz, als Patriarch Gregor VII. (1295—1307); er fügte viele Heiligenangaben hinzu, die er aus dem Griech., Latein. und Syr. übersetzte; die Mechitaristenbibliothek in San Lazzaro besitzt 2 Exemplare dieser Redaktion. Der 4. und letzte Redaktor war Gregor von Chlath (1353—1425); er hat das Synaxar um einige neuere Heilige bereichert, die als Opfer des mohammedanischen Fanatismus fielen. — Die ersten beiden Drucke von Konstantinopel 1706 und 1726 wurden 1834 durch eine offizielle Ausgabe ersetzt, die auf der Redaktion des Gregor von Anavarz beruht. Für abendländische Gelehrte wird das armen. Synaxar nach Cod. Par. 180 jetzt durch Bayan in der Patrologia orientalis zugänglich gemacht (s. Jb. 4 Nr. 651); es ist eigentlich nicht die Arbeit des Tēr Israel, sondern die Redaktion des Kirakos, die Hinzufügungen der Ausgabe von 1834 sind in [] beigegeben, so daß wir also auch die 3. Redaktion vor uns haben; nur die Übersetzungen Gregors aus dem Lat., Griech. und Syr. fehlen, da diese in die Ausgabe von 1834 nicht aufgenommen worden waren. [623]

C. Korolevskij, *Les souvenirs du Concile de Nicée dans les Églises byzantines* (Studion 2 [1925] 70—77). Im Menologion des Kaisers Basilius wird das Gedächtnis am 29. Mai begangen, später am Sonntage nach Christi Himmelfahrt; der Text des Pentekostarions für diesen Tag wird besprochen und teilweise in Übersetzung wiedergegeben, auf andere kurze Erwähnungen am Erinnerungstage der sechs ersten Konzilien sowie am Feste des Papstes Silvester verwiesen. [624]

A. Michel, *Die jährliche Eucharistia nach dem Bildersturm* (Or. Chr. N. S. 12/14 [1925] 151—161). Die merkwürdige Segens- und Fluchlitanei, die am 1. Fastensonntag in den byzant. Kirchen bei feierlicher Prozession vorgetragen wird, sucht M. nach dem Text bei Migne PG 120, 723—36 und einigen Paralleltexten genauer

zu bestimmen. Das Resultat lautet: „Es ergibt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit, daß das Stück in der Hauptsache von einem byzantinischen Patriarchen (Methodios?) im Anschluß an die 2. Bildersynode (843) zum liturgischen Gebrauch für das Orthodoxiefest (erstmalig 19. 2. 843) mit Hilfe der Akten der ersten Synode (787) abgefaßt und im Laufe der Jahrhunderte nach Bedarf verändert wurde.“ — Die Fassung des Textes im Triodion (z. B. Ag. Venedig 1811, S. 148) wird nicht berücksichtigt, um so weniger die natürlich stark veränderte in der römischen Ausgabe, 1879 S. 240. [625]

V. Liturgische Poesie.

H. Leclercq, *Hymnes* (Dict. d'Arch. chrét. et de Lit. 6² [1925] 2826—2928). Aus diesem ziemlich breit angelegten und mit zahlreichen Texten durchflochtenen Artikel kommen die Abschnitte: III. *Hymnographie de l'Église grecque* (2868—2897), IV. *H. de l'Égl. syrienne* (2897—99) und V. *H. de l'Égl. arménienne* (2899—2901) in Betracht; letztere beiden sind recht mager; im ersteren behandelt L. die Geschichte der hymnogr. Studien, die wichtigsten formalen Elemente der griech. Hymnen, Terminologie, die Hymnographen, Einzelheiten (Akathistos, Hymnen auf Papyrus, darunter auch koptische). [626]

C. Émery, *Hymnographi byzantini* (Échos d'Or. 28 [1925] 163—179). Fortsetzung des in Jb. 3 Nr. 522 und 4 Nr. 665 genannten Verzeichnisses; das vorliegende Stück reicht von Nicolaus monachus bis Theodorus Studita. [627]

A. Roman, *Une hymne du Nagara Maryam* (Rev. de l'Or. chr. 23 [1923/24] 416—426). Ein liturg. Marienhymnus, vor der Messe gesungen, besonders feierlich an Marienfesten, in 2 Chören unter Trommel- und Sistrumbegleitung. Text nach Hs. d'Abbadie Nr. 102 mit französ. Übersetzung. [628]

M. Wolff O. S. B., *Drei Begräbnisgesänge Narsais* (Or. Chr. N. S. 12/14 [1925] 1—29). In dem Nachlasse Dr. K. Mackes, der sich viel mit syr. Poesie beschäftigt hat, fand sich ein ziemlich umfangreiches Manuskript, Gedichte Narsais mit einer lat. Übersetzung Mackes enthaltend, vor. W. hat 3 Begräbnislieder ausgewählt und mit einer sorgfältigen deutschen Übersetzung herausgegeben. Der syr. Text, dessen Herkunft sich nicht sicher feststellen ließ, ist mit einigen vatikan. Hss. und gedruckten liturg. Büchern kollationiert; philologische und sachliche Anmerkungen sind beigelegt. [629]

H. Goussen, *Über eine „Sugitha“ auf die Kathedrale von Edessa* (Le Muséon 38 [1925] 117—136). Aus einem jakobitischen Tropologion (Vat. syr. 95) gibt G. diesen Hymnus heraus mit deutscher Übersetzung und einem ausführlichen Sachkommentar, der zu einer Geschichte der Kirchen Edessas erweitert ist. [630]

Dem. de Ser Leo, *Un cantico alfabetico di Natale nella Chiesa Greca* (Riv. lit. 12 [1925] 9—13) druckt einen Hymnus ab, der in den ital. Griechenklöstern an der Vigil von Weihn. gesungen wurde. Es sind 26 kurze Strophen, alphabetisch geordnet, eine alte Form, die wohl auf Romanos Melodes zurückgeht. Dieser Hymnus geht wohl nicht über das 13. Jh. zurück. Nach Lambros ist ein Germanus der Jüngere Verf., wohl eher nur Revisor. Initium: *Σήμερον γεννᾶται ὁ Κύριος | καὶ πᾶσα ἡ κτίσις ἀγάλλεται*. Dann beginnt der alphab. Teil: *Ἀναρχος Θεὸς καταβέβηκεν | καὶ ἐν τῇ Παρθένῳ κατόκησεν*. — Die *Ephem. lit.* 39 (1925) 136—139 drucken denselben Text des Hymnus Akathistos ab. O. C. [631]

G. Cammelli, *L'inno per la natività di Romano il Melode* (Studi Bizantini, Napoli 1924 [= Pubblicazione dell' Istituto per l' Europa Orientale II ser. 5] 45—58). Griech. Text mit ital. Übersetzung des herrlichen von R. dem Sänger (ὁ μελωδός) verfaßten Weihnachtshymnus (κοιτάκιον τῆς Χριστοῦ γεννήσεως), der ehemals im kaiserl. Palaste von Byzanz mit großer Feierlichkeit gesungen wurde. Geschichtliche Notizen über R. und seine Dichtungen. H. H. [632]

VI. Kirchenmusik.

J. Jeannin O. S. B., *Mémoires liturgiques syriennes et chaldéennes* (Paris 1925). Der einstweilen vorliegende 1. Bd., die syr. Melodien enthaltend, soll noch durch eine *Introduction liturgique* vervollständigt werden. Im Vorwort erfahren wir, daß der Verf. in seiner Arbeit die musikalische Tradition des syr. Patriarchalklosters Scharfe zugrundelegt, die auf die Tradition von Aleppo und Edessa zurückgeht; es sind auch Studien verwertet, die zwei andere Benediktiner, J. Puyade und A. Chibas-Lassalle, Professoren am syr. Seminar in Jerusalem, in Scharfe gemacht haben. Der Stoff ist in 2 Teile gegliedert: der gegenwärtige Bestand und Versuch einer kritischen Geschichte des syr. Gesanges; beide Teile je nach den beiden Gesichtspunkten der Melodie und des Rhythmus behandelt. Neben den rein musikalischen werden auch im Anschluß an die Rhythmik literarische Fragen behandelt, insbesondere wird auf die Untersuchungen Grimmes und Duvals zur Metrik Ephrems näher eingegangen. Im Anhang finden wir Ergänzungen, vor allem Beispiele, zu den vorangehenden Ausführungen, die nach der ursprünglichen Anlage des Werkes wohl an anderer Stelle stehen sollten. Es ist jedenfalls sehr zu begrüßen, daß die Arbeiten über byzant. Kirchenmusik nun durch solche über andere Riten ergänzt und die Studien Parisots fortgesetzt werden. [633]

A. B., *Le „Lubilis“ pascal dans les Églises orientales* (L'Union des Églises 4 [1925] 375—381). Wiedergabe der Ostergesänge der verschiedenen Riten in moderner Notation nebst kurzen Bemerkungen. [634]

Liturgiegeschichte der neueren Zeit.

Von Alex. Schnütgen.

I. Allgemeines.

L. Pfleger, *Menschen Gottes. Gesammelte biographische Essays* (Regensburg 1924). Von den zu diesem Bändchen zusammengefaßten 17 biographischen Skizzen sind ein paar hier schon bei ihrem Erscheinen in Zeitschriften notiert worden. Alle wollen sie „den religiösen Entwicklungsgang zweifelnder und ringender Seelen zeichnen oder die Eigenart religiös gefestigter und bestimmter Persönlichkeiten kurz fixieren“, wobei es sich ausschließlich um Typen des neuzeitlichen Katholizismus handelt. Räumlich sind Frankreich und das Elsaß bevorzugt, zeitlich die letzten hundert Jahre. Liturgisches im engeren Sinne spielt nicht beherrschend in die Darstellung hinein, immerhin reflektiert es deutlich genug auf diese oder jene Charakterzeichnung. Ich denke hierbei an die Schilderung eines liturgischen Reformpapstes wie Pius' V., aber auch an die des modernen Literaten Karl Joris Huysmans, den „die Erhabenheit der kirchlichen Liturgie... mit magischer Gewalt“ anlockte und der im »Oblat« den „Preisgesang“ auf sie anstimmte. Oder an Joseph Lotte, den ähnlich „das rein Kultische der Religion packt, die Liturgie der Kirche, die geheimnisvollen Zeremonien, die mystischen Tiefen des Chorals“. Elisabeth Leseur (1866—1914) klagt in ihrem Traktat »La Femme chrétienne«, daß viele katholische Frauen „selbst den Sinn für die wunderbare katholische Liturgie verloren“ haben. Andere Einzelheiten sind an dieser Stelle schon beim Erscheinen der betreffenden Skizze in Aufsatzform herausgehoben worden. Die flüssig und warm geschriebene Sammlung belegt teils ausdrücklich, teils auch stillschweigend die Tatsache, daß das Liturgische den katholischen Menschen der jüngeren und jüngsten Vergangenheit wieder viel bestimmter und nachhaltiger zu formen weiß als alle seine Vorläufer seit Beginn der Neuzeit. [635]

F. Zoepfl, *Kinderpredigt und Kindergottesdienst in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Bonner Zeitschr. f. Theol. u. Seelsorge 2 [1925] 126—154). Der nicht nur die Neuzeit behandelnde und überwiegend außerhalb des eigentlichen Liturgie-

bereichs bleibende Aufsatz hält die Einführung der Erstkommunionfeier für „vielleicht nicht ganz unbeeinflußt von der allgemeinen Einführung der Konfirmation in den protestantischen Ländern“ und verweist für diese Ansicht auf eine Erstkommunioniansprache Sailers vom Ostermontag 1787. Die Ausgestaltung der Feier zu einer solchen für die ganze Gemeinde stehe jedenfalls auch in Zusammenhang mit der Durchführung des Schulzwangs. „Selbst berühmte und hochgestellte Männer hielten es in dieser Frühlingszeit der Erstkommunionfeier für eine Ehre, zu den Kindern sprechen zu dürfen.“ Auch die gemeinen späteren Kinderkommunionen und die Austeilung der Firmung wurden seither gerne zu Ansprachen benutzt. Regelmäßige Sondergottesdienste für Kinder kamen erst gegen Ende des 19. Jh. auf. [636]

J. Gaß, *Studien zur Elsässischen Kirchengeschichte (Neuzeit)* (Straßburg 1924). Briefaustausch zwischen den Sodalitäten Molsheim und Freiburg in der Schweiz um die Wende zum 16. Jh. betreffend Gebetsverbrüderung: Überwiegend liturgische Gebete. Die Bruderschaft vom Allerheiligsten Altarssakrament in Molsheim im 18. Jh. und ihre Bruderschaftsfeste (Dreifaltigkeit, Christi Himmelfahrt, St. Ludwig, St. Stephan, Ostermontag). Bei der Wiedereinführung des katholischen Gottesdienstes in Straßburg 1550 traten einzelne Persönlichkeiten namentlich wegen ihrer „Vorliebe für die altkirchliche Liturgie und Musik“ wieder zur Kirche zurück. Straßburger gottesdienstliche Feiern von der Zeit Sigismund von Hohenlohes bis zu der von Alban Stolz. [637]

A. Morgenthaler, *Le culte de St. Louis en Alsace* (Rev. cath. d'Alsace 50 [1925] 430–434). Will aus volkstümlichen Kalendarien nachweisen, daß der hl. Ludwig schon vor der französischen Annexion im Elsaß verehrt wurde. Über das 16. Jh. kommt er aber nicht hinaus. Von einem kirchlich-liturg. Kult vor Ludwig XIV. kann man deshalb trotz der Ausführungen M.s nicht reden: Er ist ein politischer Import ins Elsaß. L. P. [638]

Alb. Becker, *Pfälzer Volkskunde* (Bonn u. Lpzg 1925). „Die Zeremonie vor der geschlossenen Kirchentür, durch die «der Kirchendiener vor dem Herrn Pfarrer gehen darf», der «Streit» der beiden miteinander, regen die Phantasie des Volkes an; die Aufführung des *Passian* (!) am Palmsonntag und ähnlich am Karfreitag ist erbauender Volksbrauch geworden.“ Eine Palmsonntagsprozession gab es z. B. bis Ende des 18. Jh. in Speyer, ursprünglich Jesu Einzug in Jerusalem, späterhin ein gut Stück biblischer Geschichte verkörpernd. Am Gründonnerstag zogen früher nach der letzten Beistunde die das Klappern besorgenden „Leierbuben“ vor die Kreuze und Bildstöcke, dreimal je einen Ton höher die Schlußstrophe von *Vexilla regis prodeunt* singend. Karfreitags zogen noch 1662/64 Geißlerprozessionen durch Speyer zum Heiligen Grab. Das von regem Verständnis für das kirchliche Leben Zeugnis gebende Buch bemerkt u. a., „vor allem das Kirchenjahr“ dürfe sich „mit seinen es lieblich umrankenden Sitten und Bräuchen nicht auf Sakristei und Altar zurückziehen“. [639]

A. Wrede, *Eifeler Volkskunde* (2. verm. Aufl., Bonn u. Lpzg 1924). Die reichen Mitteilungen des Buches über Heiligenkult und kirchliche Bräuche sind durchweg aus der älteren Literatur gesammelt. Z. B. ließ man früher am Gründonnerstag in der Klosterkirche von Prüm kleine Hostien vom Gewölbe herabfallen, die das Manna vom Himmel bedeuteten. Daß bei den bis Ende des 18. Jh. u. a. dort und in Wittlich Karfreitags üblichen Prozessionen „Jonas im Walfisch singend von vier Leuten getragen und Samson mit des Esels Kinnbacken tapfer auf die Philister losschlagend“ mitgeführt wurden, „war zuletzt selbst dem Trierer Kurfürsten zu viel“. In der Nordeifel feiert man noch Ostern und Pfingsten als Tridua (auch Dienstags Besuch des Gottesdienstes und Enthaltung von der Arbeit!), begeht auch noch manches Heiligenfest, das nicht mehr gebotener Feiertag ist. [640]

A. Huyskens, *Aachener Heimatgeschichte. In Gemeinschaft mit zahlreichen Fachleuten hg.* (Aachen 1924). Der Ritus der Zeigung der Aachener Heiligtümer ist heute der gleiche wie um 1400. Er wird beschrieben im Reisebericht des Philipp

von Vigneulles 1510. „Dem Aachener Karlskult“ ist die Kirche „nie entgegengetreten, hat ihn demnach stillschweigend anerkannt, ja sie hat ihn gelegentlich durch ihre Vertreter sanktioniert.“ Hauptfeste Karls des Großen sein Todestag, der 28. Januar, und die Translation seiner Reliquien, jetzt am 27. Juli. Anrufung Karls in den verschiedenen Allerheiligen-Litaneien des Münsters. Feste des Märtyrers Leopardus (30. Sept.) und seit dem 19. Jh. des hl. Papstes Leo III. (12. Juni). Alte, heute veränderte Riten bei den Bittprozessionen. [641]

K. Möhlig, Städtebilder und Kulturprobleme aus Italien. Betrachtungen über Erlebtes und Erschautes (Elberfeld 1925). Man sieht, daß die Meßzeremonien „aus dem Kontakte von Volk und Priester natürlicherweise herausgewachsen sind“. Mehr Teilnahme des Volkes an der unmittelbaren Meßhandlung, weniger oder keine Privatgebete während der Messe. Das Pontifikalamt Ostersonntag in Rom S. Paolo „war der Gottesdienst eines Heiligen, der in kindlichem Vertrauen sich mit seinem Gotte vereinigt, der aus übervollem Herzen die Schranke zwischen Gottheit und Menschheit durchbricht, und dessen religiöse Wärme auch im Nebenmenschen zur Andacht entzündet“. Dagegen verdrängt in S. Pietro in Vaticano leicht das künstlerische Gefühl das religiöse. Die ungezwungen-innige Art des kirchlichen Lebens in Italien im Vergleich mit dem puritanischen Maß des Nordens. Pracht und Volkstümlichkeit der Kirchenfeste in Neapel: Januariustag, Palmweihe, Auferstehung, Madonnentage (Piedigrottafest). Durchdringung des Kirchlichen und Wirtschaftlichen: Palmsonntag führen die Barken im Hafen von Neapel Palm- und Ölzweige am Bug. [642]

Manfred Schneider, Italien. Kunst- und Wanderfahrten (Stuttgart 1925). Eine farbenreiche Karfreitagsprozession in Grassina bei Bologna: An der Spitze ein schwarzverhüllter Mann mit einem schweren Kreuz auf den Schultern; ferner im Zuge die Holzfigur des bleichen, Wundmale tragenden Christus; am Schluß schwarzvermummte Fackelträger mit einem leeren Sarg. — Die Eröffnung des Hl. Jahres 1925 in S. Peter. [643]

O. Bürger, Spaniens Riviera und die Balearen (2. Aufl., Lpzg 1924). Eine Feldmesse in Gerona: Die Musik spielt Rich. Wagners »La Cena de los Apóstoles« und Serranos »Mocos y Cristianos«. „Reichlich verweltlichte“ sommerliche Prozessionen in Palma (S. Michael, »de la Moxeta“, S. Juan, Peter und Paul, Herz Jesu). Hier und in Valdemosa aber vor allem Kult der Inselheiligen Beata Catalina Tomás. Colcada de San Juan in Ciudadela. [644]

O. Ringholz O. S. B., Beziehungen des Benediktiner-Stiftes Einsiedeln zu ehem. Klöstern etc. in Baden (Freiburger Diöz.-Archiv 52 [1924] 83—113). Notizen über Stiftungen, Verpflichtungen und Übungen liturgischen Charakters (namentlich auch Konfraternitäten) sowie über gottesdienstliche Utensilien — im ganzen vierzig badische Klöster und andere Ordenshäuser und fast ausschließlich die Jahrhunderte der Neuzeit betreffend. [645]

R. Stapper, Liturgische Ostergebräuche im Dom zu Münster (Zeitschr. f. vaterländ. Gesch. u. Altertumsk. 82 [1924] 19—51). Vgl. Jb. 4 Nr. 366. Nach den Wiedertäufer-Unruhen wurde 1540 der alte Gottesdienst mit gewissen Abänderungen wiederhergestellt. Domdechant Arnold von Bueren gab 1599 den Auftrag, diese Ordnung in einem neuen Ordinarius — dem dritten des Münsterer Domes — zu kodifizieren. Im Humanistenlatein verfaßt, wurde er mehrfach abgeschrieben: So 1611 durch den Domvikar Johann Sergius, so 1696 durch Melchior Berntzen aus Lüdinghausen „in der schnörkelhaften Schönschrift des ausgehenden 17. Jh.“. 1712 wurde eine Agenda pastoralis dioecesis Monasteriensis unter Bischof Franz Arnold herausgegeben, die bis zur Einführung der Collectio rituum dioecesis Monasteriensis von 1894 in Geltung blieb. Der Aufsatz beschreibt im einzelnen die Auferstehungsfeier in der Osternacht, den Besuch des Grabes am Ostermorgen, Prozession und Messe, den Ordinarius von 1599 mit den zwei mittelalterlichen möglichst kombinierend. Die Agenda von 1712 beseitigte die visitatio sepulcri, erweiterte ein wenig die levatio crucis in der Nacht und gestaltete die Prozession vor dem Hochamt

theophorisch aus. Diese Entwicklung hängt damit zusammen, daß die beiden Bischöfe Friedrich Christian († 1706) und Franz Arnold († 1718) Germaniker waren. Ersterer „sorgte durch eine Stiftung dafür, daß ähnlich, wie es damals in den deutschen Jesuitenkirchen, vor allem in Baiern, geschah, auch im Dom zu Münster vom Gründonnerstag bis zum Ostermorgen im Grabe vor ausgesetztem Allerheiligsten Betstunden »zum Gedächtnis der Einsetzung des hh. Sakramentes, der Grabesruhe des Erlösers und seiner Auferstehung« gehalten wurden. Gebräuche Italiens und besonders der Stadt Rom, wo sich gerade um jene Zeit das sog. Vierzigstündige Gebet (in Erinnerung an die 40 Stunden der Grabesruhe Christi) immer mehr verbreitete, wirkten dabei vorbildlich mit.“ Auch der Ritus der Osternacht von 1712 zeigt „Spuren hohen Alters“, z. B. das dreimalige Pochen an die Kirchentür, das „in etwas veränderter Auffassung“ „in die neuzeitlichen Ostergebräuche fast aller Diözesen Deutschlands“ überging. „Da im Laufe der Zeit die Expositionen mit Segenspendung und die theophorischen Prozessionen in Deutschland gar zu häufig geworden waren, entstand gegen Ende des 19. Jh. ein Bestreben zu deren Einschränkung.“ So in der *Collectio rituum* von 1894 die dreitägige Exposition im Grabe beseitigt und eine vereinfachte theophorische Prozession vor dem Hochamt nur *ex antiqua consuetudine* beibehalten. Fast alle süddeutschen Bistümer haben die Exposition in *triduo sacro* hebd. mai. noch heute, z. B. Straßburg, Passau, München-Freising. In den Teilen der Diözese Straßburg, die früher zum Bistum Basel gehörten, Auferstehungsfeier am Abend des Karsamstag.

[646]

H. Schrohe, *Zur Geschichte der Mainzer Fronleichnamsprozession* (Die Feierstunde, Beilage zum Mainzer Journal 1917 Juni). In einem 1. Abschnitt wird über »Die Erneuerung der Fronleichnamsprozession vor hundert Jahren« d. h. unter dem Restaurationsbischof Colmar nach der Angliederung von Mainz an Hessen 1817 gehandelt. Der 2. bringt Prozessionsordnungen von etwa 1400, 1545 (Kard. Albrecht), 1585, ein Schlußkapitel Nachrichten über die Mainzer Fronleichnamsprozession zwischen 1689 und 1792.

[647]

J. N. Kießlinger, *Das Institut der Bartholomäer in der Erzdiözese München und Freising*. Wissenschaftliche Festgabe zum zwölfhundertjährigen Jubiläum des heiligen Korbinian (Mchen 1924) 429—456. Etwa seit Mitte des 17. Jh. führten sie fast in jeder Pfarrei Andachten und Bruderschaften ein und begingen deren Feste prunkvoll. U. a. 1738 auch Vierzigstündiges Gebet. Im Bartholomäer-Seminar in Ingolstadt Ende des 18. Jh. Geist der Aufklärung. Man denkt an Psalmen christlichen Inhalts in *tono feriali*. 1810 schrieb ein Mitglied des Instituts: »Ich wagte einen Schritt, den vor mir noch keiner gewagt hat — ich wagte mich an das erste liturgische Buch des Katholizismus — an das Meßbuch«.

[648]

W. Beerli O. S. B., *Die Verehrung der hll. Vitalis und Marcellus M. M. in Mariastein* (Zeitschr. f. Schweizer. Kirchengesch. 14 [1920] 271—280). Die Reliquien des hl. Vitalis kamen 1650, die des hl. Marcellus 1654 aus Rom nach Mariastein. Nachdem „1647—1652 in der schweizerischen Benediktinerkongregation viel über die Einführung neuer Feste und Officien beraten“ worden, war am 31. August 1656 „die großartige Übertragung und feierliche Aussetzung“. Von da ab jährlich am 31. August das Fest beider Heiligen als »Festum Prioris II. Cls. instar I. cum Octava«. Messe *mutatis mutandis* von den hl. Marius, Martha und Genossen“ (Missale Romanum, 19. Januar). „Noch vorhanden in einem . . . geschriebenen Supplementum Missalis Campidunensis“ (Missale selbst 1678 gedruckt). Ähnlich in einem Missale Campidunense von 1720. Ein von P. Deicola von Ligertz geschriebenes »Kyriale« enthält eine besondere Festmesse St. Marcelli et Vitalis. Brevieroffizium dasjenige plurimorum martyrum mit etlichen Besonderheiten; hier wie im Missale oratio propria. Die ursprünglich vorhandene Oktav fiel bei der großen Brevierreform 1737 weg. Ein Dekret oder Indult für die öffentliche Verehrung der Heiligen ist nicht nachweisbar. „Es ist anzunehmen, daß Mariastein durch die schweizerische Benediktinerkongregation von der Ritenkongregation die Einsetzung des Festes er-

wirkt, oder daß dasselbe doch wenigstens approbiert und erlaubt wurde, ohne ein spezielles Instrument zu erhalten.“ Die Kongregation drang nämlich damals sehr auf Beobachtung der kirchlichen Dekrete. Infolge des Dekrets der Ritenkongregation von 1691, kein Heiligenfest dürfe mehr mit Offizium gefeiert werden, wenn der Heilige nicht im Martyrologium Romanum stehe oder nicht ein spezielles Indult gegeben werde, ist das Fest merkwürdigerweise nicht aus dem Offizium verschwunden. Laut einem geschriebenen Proprium zu einem 1742 in Einsiedeln gedruckten Missale wurde es 1745 noch gefeiert. Später unterblieb sogar die Commemoration, seit 1830 jede äußere Verehrung. [649]

Kaiser Wilhelm II., *Erinnerungen an Korfu* (Berlin u. Lpzg 1924). Prozession der Griechen auf Korfu in der Karfreitagsnacht, „das Begräbnis des Heilandes“: Hinter einem Musikkorps, von Kerzenträgern umgeben, „ein schwarz behangener Sarg, der Sarg des Herrn“. Es folgen Geistlichkeit und Volk, alle ebenfalls Lichter tragend, „bald psalmodierend, bald Gebete murmelnd“. Karsamstagmittag Kanonenschüsse, Geläut und Klagegeschrei: Überall werden zu gleicher Zeit die Osterlämmer geschlachtet. „Mit dem frischen Blut der Lämmer werden auf die Haustüren, zuweilen auch auf die weißgetünchten Mauern Kreuze aufgemalt. Die Lämmer werden dann in der Osternacht, nachdem die kirchliche Feier der Auferstehung vorüber ist, in allen Häusern gegessen.“ Ostermontag Osterprozession, kurz vor Ostern Prozession mit dem hl. Spiridion. [650]

H. Pérennès, *La grande Troménie de Locronan* (Bulletin diocésain d'histoire et d'archéologie du diocèse de Quimper et de Léon 1923, 203—231). Liturgie und Eigenart des großen Festes »tour de l'asile«, das alle sechs Jahre in Locronan begangen wird. [Nach Revue d'hist. de l'Eglise de France 10 (1924) 278.] [651]

F. Niebergall, *Der evangelische Gottesdienst im Wandel der Zeiten* (Berlin 1925 = Sammlung Götschen 894). Auf der Folie kurzer religionsgeschichtlicher Ausführungen insbesondere auch über den römisch-katholischen Kultus werden Luther und Zwingli in ihren kultischen Anschauungen und Bestrebungen gezeichnet, woran sich Historisches und mehr Grundsätzliches über die Entwicklung der Folge anschließt. Ein verhältnismäßig großer Teil der Schrift ist der gegenwärtigen liturgischen „Reformbewegung“ gewidmet. Bei allem Distanzhalten von der katholischen Auffassung von Gottesdienst und Mysterium soll doch „die Berührung mit diesem Geist“ fruchtbar gemacht werden: Sie soll die „Trockenheit“ verscheuchen und „für mehr Anbetung, Weihe und Feierlichkeit sorgen“. [652]

II. Vortridentinisches.

H. Bohatta, *Bibliographie der Livres d'heure* (Horae B. M. V.). *Officia, Hortuli animae, Coronae B. M. V., Rosaria und Cursus B. M. V. des 15. und 16. Jh.* (2. verm. Aufl., Wien 1924). Das in der vorliegenden Ausgabe dank neuen Quellen nicht unwesentlich bereicherte Werk zählt 1582 Ausgaben der Horae, 236 des Officium B. M. V., 139 des Hortulus, 13 der Corona, 55 des Rosarium, 23 des Cursus auf. Natürlich sind die Fundorte genau hinzugefügt. Den Schluß machen ein Drucker- und Verleger- sowie ein Almanach- (Ostertafel-) und ein Zeilenverzeichnis aus. [653]

P. Kalkoff, *Huttns Vagantenzeit und Untergang. Der geschichtliche Ulrich von Hutten und seine Umwelt* (Weimar 1925). Nach der 1500 verfaßten Chronik des Mainzer Chorherrn Hebelin von Heimbach herrschten damals im Dom „mangelhafter Chorbesuch und würdelose Verrichtung der einzelnen gottesdienstlichen Handlungen, lässiger oder unordentlicher Gesang“, fiel manche Frühmesse aus. An den übrigen Stiftskirchen sangen noch in den vierziger Jahren „selten mehr als drei oder vier Vikarien Horas“, während ein Kanonikus überhaupt nicht anwesend war. Manche nahmen Präsenz gelder, obwohl sie nur einer Hora beigewohnt hatten, andere besuchten lediglich die besser dotierten Messen. Bei St. Viktor brauchten die Kanoniker nur einmal der Vesper — nicht einmal mehr der Komplet! — beizuwohnen, um die Bezüge für das ganze Jahr zu erhalten. Die Pfarrer lasen die auf-

getragenen Seelenmessen nicht und ließen ihre Pfarrkinder gewöhnlich ohne Sakramente sterben; Fl. Diel, Pfarrer von St. Christoph (1491—1518), war eine Ausnahme. [654]

K. Schottenloher, *Der Freisinger Domherr und Humanist Dr. Sigmund Scheufler (1475—1522). Ein Beitrag zur Geschichte der Freisinger Dombibliothek.* Wissenschaftliche Festgabe zum zwölfhundertjährigen Jubiläum des heiligen Korbinian (Mohen 1924) 376—402. Die liturgischen Stücke in Scheuflers Büchersammlung. [655]

F. Roth, *Die geistliche Betrügerin Anna Laminit von Augsburg (ca. 1480—1518). Ein Augsburger Kulturbild vom Vorabend der Reformation* (Zeitschr. f. Kirchengesch. 43 [1924] 355—417). Um die Wende zum 16. Jh. in Augsburg „neue kirchliche Feier- und Festtage, neue Organe zur Pflege des Bruderschaftswesens, neue Anregungen zur Erweiterung des Heiligenkultus“. „Besinnisse der Verstorbenen“ „mit einer Prachtentfaltung, die wirkliche Andacht erstickte“. Besondere Bedeutung der Anna-Kirche wegen des vor einigen Jahrzehnten aufgekommenen St. Anna-Kults. [656]

N. v. Lutterotti O. S. B., *Ein alter Fußwaschungsritus aus dem Dom von Meissen* (Benedikt. Monatschr. 7 [1925] 97—101). Pergamenths. »Ordo in die cene dñi ad mandatum in ecclesia Misnen« von 1514, im Magdalenerinnenkloster zu Lauban. Der Ordo, der im Missale Misnense von 1495 fehlt, ist offenbar eine Eigenart der Meißener Kathedrale. Um den Ritus des Römischen Meßbuchs, der als Grundlage dient, „ranken sich zahlreiche dramatische Szenen, so daß man von einem lit. Chorspiel sprechen kann“. Seltsamerweise im Unterschied vom Hochamt Friedenskuß. — Beigebunden »Ordo introducendi, investiendi et velandi« von etwa 1670, dem Ritus der Consecratio Virginum des Pontificale Romanum entsprechend. S. Nr. 373. [657]

R. Herrmann, *Die Meßpriester in einer Thüringer Kleinstadt vor der Reformation und ihr Verhältnis zum Bauernkrieg* (Zeitschr. d. Ver. f. Thüring. Gesch. u. Altertumskunde 34 [1925] 1—64). Es handelt sich um Neustadt a. d. Orla. Zwischen 1409 und 1515 wurden hier dreizehn Wochenmessen oder Vikarien gestiftet, davon neun von Priestern. Außerdem Stiftungen von Jahresmessen, aus Vigilie und Totenmesse (mit Kollation) bestehend. Ob zur Erleichterung der Pfründenzusammenlegung missae bifaciae und trifaciae, ist nicht ersichtlich. Spätestens seit Herbst 1523 kein Messelesen nach dem alten Ritus mehr. [658]

G. Pondaven, *Quelques documents pour l'histoire religieuse des diocèses de Léon et de Cornouaille* (Bulletin diocésain d'histoire et d'archéologie du diocèse de Quimper et de Léon 1923, 24 f.). Die vorliegende Folge einer wohl längeren Artikelreihe weist u. a. auf ein Brevier von Léon von 1516 und ein Missale von 1526 hin. [Nach Revue d'hist. de l'Église de France 10 (1924) 277.] [659]

O. Leuze, *Isnyer Reformations-Drucke. Verzeichnis der in der Bibliothek der ev. Nikolauskirche in Isny vorhandenen Drucke aus den Jahren 1518 bis 1529* (Isny 1924). Der mit einer ausgiebigen Einleitung versehene und mit Titel-Reproduktionen gezierte Katalog streift auch mehrfach vom reformatorischen Standpunkt aus das Liturgische. [660]

J. Gaß, *Les leçons d'un obituaire* (Rev. cath. d'Alsace 40 [1925] 489—504). Teilt aus einem 1521 geschriebenen Totenbuch der im ehemaligen Basler Bistum gelegenen elsässischen Pfarrei Rodern das Kalendarium und die kirchl. Festfeiern mit. Mitteilungen über eine St. Jakobs-Bruderschaft, Salvestiftungen und Toten-gebräuche. L. P. [661]

H. Reiners, *Das Gebetbuch der Herzogin Sibylla von Cleve* (Cod. germ. 84) (Mchen 1924 = Miniaturen aus Hss. der Bayer. Staatsbibliothek in München 7). Wahrscheinlich 1526 entstanden, zeigt das Buch die übliche Verbindung von Brevier und Gebetbuch. Der Kalender der unbeweglichen Feste ist derjenige der Diözese Utrecht, die Zusammenstellung der Offizien ist die in Norddeutschland und in den Niederlanden damals gebräuchliche, die Übersetzungen gehen durchweg auf Gerhard Groote zurück (mehrfache Dialekte!). [662]

R. Scholz, *Merseburger Archivalien des 15. und 16. Jh. in Büchereinbänden der Leipziger Universitätsbibliothek aufgefunden* (Thüring.-Sächs. Zeitschr. f. Gesch. u. Kunst 12 [1922] 89—103). Kirchliche Verhältnisse in der Diözese Merseburg nach Einführung der Reformation: Visitationen, Gottesdienstliches, Sonstiges. [663]

K. Eger, *Luthers Gottesdienstreform 1523—26 und ihre Lehren für die Gegenwart* (Luther 7 [1925] 2—11). Luther beanstandete nicht diese oder jene Form des gewohnten Gottesdienstes, sondern sein Wesen. Er prüfte die einzelnen Stücke des Ordo missae auf ihre Brauchbarkeit, „mit sehr starken Zugeständnissen an die Gewöhnung“. „Es bleibt, was im Ordo missae der Gemeinde seither schon hörbar war.“ Das Wünschenswerte aus dem bisher leise Gesprochenen wird fakultativ. Er ist für Vereinfachung; das Rituelle (Lichter, Weihrauch) ist ihm gleichgültig. Als ganz neu nennt E. die „Aufnahme des deutschen Liedes (als Gemeindelied)“ und die „endgültige Einstellung der Predigt in den Rahmen der Meßordnung“. Anwendung auf die Gegenwart. [664]

O. Pohrt, *Zur Frömmigkeitsgeschichte Livlands zu Beginn der Reformationszeit* (Riga 1925). [665]

E. Batzer, *Neues über die Reformation in der Landvogtei Ortenau sowie in den Städten Gengenbach und Offenburg* (Zeitschrift für die Gesch. des Oberrheins N. F. 39 [1924] 63—83). Der Leutpriester von Gengenbach will 1526 das Sakrament erst an seinem Ziele segnen, das Taufwasser nicht „verzaubern“, nur deutsch bei der Taufe sprechen und kein hl. Öl gebrauchen. Offenburger Kirchenordnung von 1560/61. [666]

E. Neeb, *Die letzten drei fehlenden Blätter vom Aschaffener Prachtcodex des Halleschen Heiligtums aus der Zeit des Erzbischofs Albrecht von Brandenburg* (Mainzer Zeitschrift 17/19 [1924] 35—40). Diese Sammlung von Reliquiaren der Stiftskirche zu Halle wurde am sog. Reliquienfest — Sonntag nach Mariä Geburt — feierlich gezeigt. 1540 kam ein Teil nach Mainz, der u. a. in dem um 1547 entstandenen »Ordinarius sive registrum presenciarum secundum chorum ecclesie magonitine« aufgezählt ist. An erster Stelle enthält der »Ordinarius« „eine Art Chor-gottesdienstordnung“. [667]

Bartholomaeus Latomus, *Zwei Streitschriften gegen Martin Bucer (1543—1545)*. Hg. v. L. Keil (Mstr 1924 = Corpus Catholicorum 8). Wesen und äußerer Ritus der Sakramente, insbesondere von Taufe und Eucharistie, in ihrem gegenseitigen Verhältnis. Die Berechtigung der „preces publicae, quas litanias vocant“: „Supra octingentos annos fuerunt in ecclesia“; „alii autem asserunt multo esse vetustiores“. [668]

A. Piel, *Geschichte des ältesten Bonner Buchdrucks. Zugleich ein Beitrag zur rhein. Reformationsgeschichte und -bibliographie* (Bonn u. Lpzg 1924 = Rheinisches Archiv 4). Bei dem seit 1543 in Bonn lebenden, im Dienst der Reformation stehenden Buchdrucker Laurentius von der Mülen erschienen u. a. eine Verordnung Hermann von Wieds über Mißbräuche bei Prozessionen (1543), offizielle Reformationsentwürfe desselben, auch Sakramente und Zeremonien betreffend (1543 und 1544), »Einfaltigs bedencken« desselben, ebenfalls auch über Sakramente und Zeremonien handelnd (1543, 44, 45). [669]

H. Förster, *Reformbestrebungen Adolfs III. von Schaumburg (1547—1556)* in der Kölner Kirchenprovinz (Mstr 1925 = Reformationsgeschichtl. Studien u. Texte H. 45. 46). Im Gegensatz zu seinem Vorgänger Hermann von Wied wollte Adolf von Schaumburg den „alten Glauben“, die „überkommenen Riten, Sitten und Gebräuche“ erhalten, auch unter Aufwand „starker Mittel“. Bei der Visitation des Domkapitels Okt. 1548 waren die Erklärungen des Dekans für die Vergangenheit nicht befriedigend, während er für die Zukunft versprach, Gottesdienst, Festtage und Prozessionen würden nach Gebühr gefeiert werden. Die im Nov. folgende, durch Adolf angeregte Lütticher Diözesansynode forderte korrektes Absolvieren des kanonischen Stundengebets und feuerte durch Festsetzung entsprechender Distri-

butionen dazu an. Bei der Besichtigung des Stifts St. Gereon in Köln Febr. 1549 wurde dank der formula reformationis Karls V. vom Juli 1548, auf der Adolfs gesamte Reformtätigkeit ja ruhte, auch de horis canonicis et psalmodiis visitiert. Eine Utrechter Synode vom gleichen Monat schloß sich den Lütticher Bestimmungen an, den Nachdruck auf Matutin, Hochamt und Vesper legend und für sie auf erhöhte Distributionen, namentlich an den allgemeinen Feiertagen, dringend. Das Provinzialkonzil in Köln März bis April 1549 behielt die Aufstellung einer Brevier- und Meßbuchkommission der nächsten Synode vor, hielt zur Ausarbeitung von Brevieren, Missalien und Agenden erheblichere Vorstudien für nötig. Auf Grund des Cod. lat. 10 160 der Pariser Nationalbibliothek geht F. ausführlich auf den Inhalt der kaiserlichen Reformation ein. Besonders hoch ist ihre Auffassung vom Stundengebet, das für sie gleich hinter der Messe rangiert. Dem Klerus wird verboten, während desselben umherzugehen und zu schwätzen. Seine Verrichtung bezahlten Stellvertreter oder nur den niederen Graden zu überlassen, sei unwürdig. Anderseits müsse es seitens der Diözesanbischöfe auf die ursprüngliche Form zurückgeführt, sollten „bis zur Entscheidung durch das allgemeine Konzil . . . nach Gutdünken der Bischöfe Heiligengeschichten in die Morgenlektionen der deutschen Kirchen“ eingefügt werden. Über die Forderungen der Reformkonzilien hinausgehend wird gegen die vielen Wiederholungen der nämlichen Gebete sowie die Memorien angekämpft. Die Visitation auf schickliche Aufbewahrung des Allerheiligsten, des hl. Öls, der Paramente usw. hin wird den Landdechanten, wo sie sie ausübten, belassen, sonst den Pfarrern — ich frage mich, welchen — und Stiftsdechanten übertragen. Die Reinigung der Liturgie betreffend war Köln den anderen deutschen Diözesen längst mit guten Absichten vorausgegangen. Hatte doch schon das Provinzialkonzil Hermann von Wieds 1536 von Johann Gropper verfaßte Reformdekrete erlassen, die Missale und Brevier von „allem Überflüssigen und Abergläubischen“ befreien sollten. Jetzt leistete namentlich eine auf der Utrechter Synode eingesetzte Kommission „zur Reform der lit. Bücher“ praktische Arbeit; am Metropolitansitz kam es aber zu keinem rechten Ergebnis. Die sonntägliche Nokturn sollte auf drei weniger häufige Psalmen (*Salvum me fac, Confitebor, Usquequo*) beschränkt, aus der Prim sollten drei sonst schon stark vertretene (*Dominus regit, Domini est terra, Ad te Domine levavi*) entfernt, das Athanasianum nur am Sonntag gebetet, die Suffragien beschränkt, auch die Litaneien und Kollekten nach diesen unter Berücksichtigung lokaler Bräuche eingeschränkt, die Heiligenlegenden kritisch nachgeprüft werden. Was die formula reformationis sonst noch fordert, ist Unterweisung des Volkes im Spendungsritus der Sakramente auch in der Predigt, auch bei der Spendung selbst. Sie lehnt das Verlangen der Neuerer nach Gebrauch der Volkssprache bei der Spendung „mit dem geschickten Hinweise darauf ab, daß die bei der Feier der Sakramente verwandten Worte einesteils nur gering an Zahl und zudem so mystisch und erhaben sind, daß sie noch lange nicht von einem jeden verstanden werden“. Den größten Respekt hätten die Menschen überhaupt „vor dem Unverstandenen-Geheimnisvollen“. Allerdings sollten die Abschwörungen und Glaubensbekenntnisse bei der Taufe und die Einwilligungserklärungen bei der Trauung wie bisher in der Muttersprache erfolgen. Gegen die Angriffe der Reformation auf die Messe als Opfer wird der Kanon als „Übung der apostolischen Zeit verteidigt“, daneben aber eine Säuberung der Messe durch die Bischöfe von „unangebrachten Kollekten, Sequenzen und Präfationen“ verlangt. Die formula nimmt sowohl gegen eine allzu lange Ausdehnung der Messe wie gegen mehrere gleichzeitige Messen Stellung, die die Andacht zersplittern müßten. Erklärungen und Bemerkungen zum Ritus der Sakramentspendung. Verteidigung der kirchlichen Zeremonien „als Anreiz und Nährmittel der Frömmigkeit“, kirchlich korrekter, erstmaliger Kampf gegen eine magische Wirkung der Benediktionen in Fortsetzung desjenigen der gedruckten Ritualien aus der Zeit um 1500. Als Ganzes genommen gibt die ungedruckte Materialien verschiedener Herkunft verwertende Arbeit ein

sorgsam abgetöntes, ruhig sachliches Bild auch der lit. Zeitlage in der Kölner Kirchenprovinz vor den einschneidenden vereinheitlichenden Maßnahmen von Trient und Pius V. [670]

K. Ried, Moritz von Hutten, Fürstbischof von Eichstätt (1539—1557) und die Glaubenspaltung (Mstr 1925 = Reformationsgeschichtl. Studien u. Texte 43/44). Klagen über Geringschätzung des kirchlichen Begräbnisses, Mißachtung der Kommunion und Ölung. Nachlässigkeiten des Klerus in Gottesdienst und Chorgebet. Seit 1540 Verhandlungen wegen einer wöchentlichen oder zweiwöchentlichen Bittprozession in den „schweren Zeiten und der schlimmen Lage der Christenheit“. „Schwankender Kanon der Feiertage... Vernachlässigung des Breviergebetes.“ Bei einer Visitation des unteren Stiftes wurde die Abkürzung der kirchlichen Tageszeiten untersagt, desgleichen u. a. das Lesen anderer Sachen während des Chorgebetes. Dem Offizium müsse das Eichstätter Kalendarium zugrunde liegen. „Die Vigil solle am Vorabend gehalten werden, damit nicht morgens die Messe oder das Chorgebet davon beeinflusst werde.“ Es seien alle Stiftungen, nicht nur die besseren, zu persolvieren. Zur Willkür in der Liturgie trug auch bei, daß die Meßbücher in den beiden letzten Kriegen zugrunde gegangen waren. Die Interimsordnung von 1548 gab dem religiösen Leben wieder eine mehr katholische Färbung: Verlesung von Epistel und Evangelium in lateinischer Sprache vor der in deutscher, Einfügung der Präfation, der Elevation der Hostie ohne Läuten und Klingeln, Metten vor den drei höchsten Festen in abgekürzter Form; Einführung der Feste Mariä Heimsuchung und Geburt, Maria Magdalena, Laurentius, Michael, Martin, Allerheiligen, Patrozinium, Fronleichnam (ohne Prozession). Später Widerstände gegen diese Ansbacher Interimsordnung. [671]

K. Bauer, Der Bekenntnisstand der Reichsstadt Frankfurt a. M. im Zeitalter der Reformation. III. IV. V (Archiv f. Reformationsgesch. Nr. 81/82 [1924] 1—36; Nr. 83/84 [1924] 206—239; Nr. 85/86 [1925] 39—101). Poullain setzte gelegentlich seiner 1554 erscheinenden Frankfurter Liturgie dem Alter mancher katholischen Gebräuche den Satz entgegen: Nulla antiquitas maior est verbo Dei, quod est antiquitate ipsa antiquius. Einflüsse Butzers. Die meisten Stadtpfarrer beanstandeten u. a. auch Poullains Liturgie, nicht aber den Ritus der ebenfalls 1554 nach Frankfurt übergesiedelten Wallonen, der sog. Engländer. Der 1555 eintreffende Richard Cox, der zu den Verfassern des Common Prayer-Book gehörte, setzte sich mit diesem gegen Poullains Liturgie durch. Im Unterschied zu den Straßburger Vorbildern Poullains hatte es ja einen lutherischen Charakter, der die Frankfurter Lutheraner an den sächsischen Gottesdienst erinnerte, und glich sich dazu den Frankfurter Riten möglichst an. Der Ritus des Martin Micronius und Johannes a Lasco. [672]

K. Bauer, Die Einstellung des reformierten Gottesdienstes in der Reichsstadt Frankfurt a. M. (Mstr 1925). Weitere Ausführung eines Teils von Nr. 672. [673]

G. Loesche, Zur Geschichte des Protestantismus in Ober-Österreich (Jahrbuch d. Gesellsch. f. Gesch. d. Protest. i. Österr. 45/46 [1925] 47—266). Nach einem Visitationsbericht aus der Mitte des 16. Jh. bestreiten manche Kleriker „den Opfercharakter der Messe, beschränken sich auf zwei Sakramente, kennen gar nicht sieben, sie taufen mehrfach deutsch, «speisen» unter einer und beiderlei Gestalt; die letzte Ölung wird selten erteilt, Prozessionen sind außer Übung“. An 23 Orten werden im katholischen Gottesdienst Lieder Luthers gesungen. „Im Doppelkloster Pulgarn sektischer Prior, Zeremonien ohne den Hauptbestandteil der Messe.“ Zahlreiche Einzelheiten. [674]

III. Vom Tridentinum bis zur Aufklärung.

Gertr. Müller, Jakob III. von Eltz, Kurfürst von Trier (1567—1581). Trierer Heimatbuch. Festschrift z. Rhein. Jahrtausendfeier 1925 (Trier 1925) 1—18. Um der allzu großen Verschiedenheit in der Ausübung des Gottesdienstes zu steuern, gab J. 1573 mit Hilfe der Jesuiten eine neue Agenda heraus. Den Nachlässigkeiten in der Verrichtung des Choroffiziums begegnete er mit Schwäche. [675]

A. L. Veit, *Mainzer Domherren vom Ende des 16. bis zum Ausgang des 18. Jh. in Leben, Haus und Habe. Ein Beitrag zur Geschichte der Kultur der Geistlichkeit* (Mainz 1924). Die namentlich durch einen Bilderanhang verschönte Schrift beruht durchweg auf archivalischer Grundlage, namentlich auf 1923 in Aschaffenburg entdeckten Teilen des Testamentariatsarchivs des Mainzer Domstifts. Mag sie über Standesfragen und Standessorgen im alten Mainzer Domkapitel handeln, mag sie in zugleich wissenschaftlich fördernder und interessanter Weise den Domherrn als Kavalier, Kleriker und in seiner Kurie vorführen, um sich schließlich über Kunstsammlungen und Domherrenhöfe zu verbreiten und ein ausführliches Verzeichnis der einzigartigen Gemäldesammlung des Dompropstes Graf Eltz († 1778) zu bieten — fast überall fließen liturgiegeschichtliche Notizen in die frische, manches Vorurteil gegen ihren Gegenstand berichtigende Studie ein, ja stellenweise erhält der Text eine ausgesprochen liturgiegeschichtliche Färbung. Dank den Präsenzbezeugen hängen Wirtschafts- und Gottesdienstgeschichte eng zusammen; mit ihnen „ausgestattete Horae waren die Metten, dann sämtliche Ämter . . ., durchgehends alle Tage eins, in der Advents- und Fastenzeit, oder, wenn ein Jahrtag einfällt, zwei und drei, ferner die Totenoffizien, die Vespere und alle Stationen (= Prozessionen)“. Es gab genaue Regeln, wieviel Horen zum Bezug der Tagespräsenzien besucht sein mußten. Die wöchentlichen Stiftungsmessen waren eine Pflichtaufgabe der Domvikare, die außerdem „in cantu choralis wohlbewandert“ sein mußten. Die *pauperes scolares servientes in choro* stellten Nikolaus und Innocentes den sog. Schulbischof. Als Kleidung diente den Klerikern im Dienst in Auswirkung der Maßnahmen des Tridentinums der lange schwarze Talar; die Mainzer Aufklärung bürgerte auch für den Alltag die Soutane ein. Chorkleidung des Domherrn (Birett, Chorrock, Cappa magna). Die Feier von drei Seelenämtern für jeden Verstorbenen entsprach dem allgemein kirchlichen Brauch. Durch ein Legat von 1629 Anordnung eines Hochamts an Mariä Geburt mit Oration für den Stifter und *pro conservatione ecclesiae et pace*. In einem Testament von 1647 wird gewünscht, daß das Fest Maria Schnee, wie es in den Stiftskirchen des Erzbistums bereits der Fall war, auch im Dom feierlich nach römischem Ritus begangen werde; doch ging das Kapitel nicht darauf ein. Laut Testament Albrechts von Brandenburg erhielt das auf den Sonntag nach Bartholomäus angesetzte Fest der hl. Reliquien den Rang der *festae summae*. Die Mainzer Kirchenordnungen von 1615, 1670 und 1685 beweisen, daß die Pfarrer zunächst wöchentlich einmal, dann zweimal zelebrierten. Einrichtung der Priesterkanoniker bei den Kapiteln. — Das in dem Buche von Mainz Gesagte hat in vieler Beziehung auch Gültigkeit für die anderen großen Kapitel. [676]

L. Pfandl, *Spanische Kultur und Sitte des 16. und 17. Jahrhunderts* (Kempten 1924). Dies in der Aufmachung seines Textes wie in dem wertvollen Illustrationsmaterial und im Einband gleich vornehme Buch berücksichtigt unter den Lebensäußerungen des spanischen Volkes in seiner kulturellen Blütezeit, wie billig, mit in erster Linie seine religiöse Kultur. Und zwar stehen die öffentlichen und kultischen Erscheinungen des religiösen Lebens stark im Vordergrund. „Der religiöse Alltag“ kannte außer den selbstverständlichen Verpflichtungen zu Messebesuch und Sakramentenempfang, außer Bräuchen wie der Einsegnung von Pferd, Maultier, Esel und Rind am Antoniustag vor allem zwei Formen des religiösen Lebens: *Cofradías* und *disciplinantes*. Erstere, auch *hermandades de legos* genannt, „sind Vereinigungen frommer Laien, die sich die intensive und gemeinsame Ausübung der religiösen Pflichten und daneben die Unterstützung des Klerus bei seinen kultischen Verpflichtungen zur Aufgabe gemacht haben“. „Eine Art weltlich religiöser Orden nach dem Muster der franziskanischen Tertiären bildend“, mit „eigenen Trachten und Insignien“ ausgestattet, „die Festlichkeit kirchlicher Umzüge“ erhöhend, hatten sie gerade auch im 16. und 17. Jh. ihre Glanzzeit. Sie hing mit „der mit der kirchlichen Regeneration einsetzenden Vervielfältigung der Heiligenverehrung und einer gewissen Spezialisierung des Jesu- und Marienkultes in verschiedenartige

Zweige unter dem Einfluß der einzelnen Ordensgesellschaften“ zusammen. Es gab u. a.: „cofradías del Corazón de Jesus, Teresianas, del Sangre del Salvador, de la Doctrina cristiana, de la Buena Muerte, de San José, del Rosario“. Kulturgeschichtlich am bekanntesten die Madrider cofradía de los esclavos del Santísimo Sacramento. Die disciplinantes übertrugen die „in den Klöstern schon seit dem 11. Jh. praktizierte Bußübung der Geißelung auf das religiöse Leben des Laienstandes“. Diese war eine „entweder in den Kirchen oder im Freien, sowohl innerhalb der cofradías-Verbände, als auch unabhängig davon geübte, immer aber in Form von Sühne- oder Bittprozessionen vor sich gehende religiöse Selbstzüchtigung“, die von den Methoden des allgemeineuropäischen Flagellantentums durchaus zu scheiden ist. Über alle Heiligenverehrung ragte die Marienverehrung hinaus und deren Höhepunkt war wieder der Kult der Concepción immaculada — lange bevor der 8. Dezember ein gebotener Feiertag wurde (1708). „Der religiöse Festtag“ war zugleich Volksfest, namentlich auch die fiesta del Corpus (Fronleichnam). „Mit der zweiten Hälfte des 16. Jh. beginnt... der Fronleichnamstag zum höchsten aller kirchlichen Feste, beginnt die Prozession (die in einfacherer Form in Valencia beispielsweise schon 1355 nachweisbar ist) zur glanzvollsten aller öffentlichen Glaubenskundgebungen, beginnen die farsas sacramentales, d. h. die am Corpus Christi-Fest aufgeführten Darstellungen, immer mehr zu jenen eigentlichen eucharistischen Festspielen oder autos sacramentales zu werden, die im besonderen die Verherrlichung der Gegenwart Gottes im Altarssakrament, das Wesen der Konsekration und Kommunion und die ihr entströmenden Gnadenwirkungen, ganz im Sinne der Tridentiner Beschlüsse, zum Vorwurf nehmen.“ „Die pasos der Osterwoche, Christi Leiden in Figurengruppen, stellen das in seine wirksamsten Momente zerlegte Erlösungsgeheimnis dar“; „die Tänze der Chorknaben (seises) sind formgewordene Anbetung des eucharistischen Gottes, das Drachenungetüm und die Riesen der Fronleichnamsprozession sind Triumphsymbole des siegreichen Christus...“ Vom „erhebenden Gepränge des katholischen Kultus“ jener Zeit vermögen „wir uns heute nur mehr schwer eine Vorstellung zu machen“; die „Wichtigkeit“, die dem Prozessionswesen zukam, erhellt aus „der zeitgenössischen Annalenliteratur“. Autos de fe, Pompas funerales, Canonizaciones, Translaciones, Romerías (Wallfahrten). Was Pfandl von der spanischen Kultur und Sitte des 16. und 17. Jh. sagt, daß sie nämlich Realismus und Idealismus in einzigartiger Weise verbinde, gilt auch von seinem Buch. Über dem ganzen Werke liegt der Glanz und Reichtum eines in seinem katholischen Kultus geeinten, in dessen strahlender Entfaltung über die eigenen Schwächen hinausgehobenen Volkes, eines Volkes freilich, dem dieses kultische Leben nichts Äußerliches, vielmehr nur der Widerschein eines tief wurzelnden Glaubenslebens war. So angesehen, kommt dem Buch für uns weit über die in ihm mitgeteilten Einzelheiten hinaus ein starkes, sympathisches Interesse zu. [677]

Maurice Jusselin, *Histoire des livres liturgiques de la cathédrale de Chartres au XVI^e siècle* (Mémoires de la Société archéologique d'Eure-et-Loir t. XVI [1923] 1—61). S. 1—11: Die Bibliothek zu Chartres um 1500. 11—22: Antiphonare. 4 Bde für das Kapitel von Ch. von 1542—1561 ausgeführt; Abmachungen mit den Schriftmeistern, Illuminatoren und Buchbindern. 22—27: Evangeliare. 27—33: Epistolare. 33: Graduale. 33—35: Legendar. 35—49: Missalien. 50: Psalterium. 50—53: Processionale. 53: Gradualresponsorien und Alleluia. 54—56: Verschiedene Bücher. 56—61: Allgemeines. — In der Hauptsache Notizen über die Bestellung liturg. Bücher und ihre Ausführung. (Vgl. Jb. 4 Nr. 734.) L. G. [678]

M. Oudet de Dainville, *Une enquête du parlement de Provence sur le protestantisme et la vie des gens d'Eglise dans le diocèse de Fréjus en 1546* (Revue d'histoire de l'Eglise de France 10 [1924] 67—85). Im Pestjahr 1546 beschloß das Parlament der Provence eine Untersuchung über Lebenswandel und Eifer der Geistlichkeit, bei der das Bedürfnis nach einem Mehr an Gottesdiensten stark hervortrat.

Finzelanweisungen bezüglich der kirchlichen Gefäße und Geräte, namentlich solcher, die für die Eucharistie benutzt werden. „A la messe pendant la durée de la présence réelle, un prêtre autre que l'officiant, tiendra une torche allumée.“ In jeder Pfarrei sind täglich stille Messe, Hochamt, Vesper und eine Art Angelus zu halten. An Sonn- und Festtagen kommen die anderen kanonischen Tageszeiten hinzu. Bei all dem ist freilich zu beachten, daß auf je 150 Einwohner ein Priester kommen soll. [679]

K. Hoffmann, Pallottiner, *Ursprung und Anfangstätigkeit des ersten päpstlichen Missionsinstitutes. Ein Beitrag zur Geschichte der kath. Juden- und Mohammedanmission im 16. Jh.* (Mstr 1923 = Missionswissenschaftl. Abhandlungen u. Texte 4). Vgl. Jb. 4 Nr. 740. Bei der feierlichen Aufnahme von Katechumenen in die Kirche pflegten etwa seit Mitte des 16. Jh. Kardinäle und sonstige hochstehende Personen anwesend zu sein; die Erwachsenentaufe wurde noch nach dem Rituale Romanum Pauls V. durch einen Bischof gespendet. Die Taufe des Synagogenvorstehers Elia durch Pius V. 1566 unter Aufbietung großen Zeremoniells. Für den gleichen Papst war es charakteristisch, „daß er die althergebrachte Huldigung der Hebräer beim päpstlichen Krönungzuge strich“. Kanonikus an St. Peter Curtio de' Franchi, unter Gregor XIII. Mitarbeiter an der Reform des Breviers und Missale und Mitglied der Kommission zur Herausgabe des Caeremoniale Episcoporum, als »Visitor« für die Neophyten im Falle leiblicher und geistlicher Not. Nach Bestimmungen von 1581 oder 82 fand deren Taufe an Epiphanie statt. Curtio de' Franchi erhob aber, um die alten kanonischen Vorschriften hochzuhalten und weil man im Volke Karsamstag und an der Pfingstvigil solche Feierlichkeiten erwartete, gegen eine weitere Ausdehnung der Dreikönigstaufe lebhaft Widerspruch. [680]

H. Kuhn, *Reformationsversuche im Kloster Mödingen* (Beiträge z. bayer. Kirchengesch. 31 [1924/25] 76—88). Diese Versuche gipfelten in dem Beschluß einer Visitationsskommission von 1567, die Bilder zu entfernen und das Aveläuten einzustellen. [681]

Jacob Rabus, *Eine Münchener Pilgerfahrt im Jubeljahre 1575. Nach einer ungedr. Hs. mit 74 gleichzeitigen Holzschnitten hg. v. K. Schottenloher* (Mchen 1925). Es handelt sich um die gekürzte und modernisierte Wiedergabe von Cod. Germ. 1280 der Münchener Staatsbibliothek mit Ergänzungen aus der in St. Florian befindlichen Abschrift der reichhaltigeren Ursprungsfassung des Werkes. Der Münchener Codex stammt von frühestens 1579, der Florianer von der Wende zum 17. Jh. Holzschnitte aus Girolamo Francinis »Le cose maravigliose dell'alma città di Roma« von 1588 sind passend eingefügt. Unser Verf. ist ein aus Straßburg gebürtiger Konvertit, der schon vor seiner Pilgerfahrt von 1575 in Rom gelebt hatte. Sein, wie Sch. nachweist, u. a. von der nur wenig älteren Beschreibung der römischen Hauptkirchen des Marcus Attilius Serranus abhängiger Bericht gilt in erster Linie den Heiligtümern auf der von München ausgehenden Pilgerreise wie in der Ewigen Stadt selbst. Für Rom sind — bezeichnend für die geschichtlich-liturgische Einstellung der Zeit — die Stationskirchen nach der Ordnung der Quadragesima als Einheit begriffen und ähnlich wie die Hauptkirchen vorweggenommen. Naturgemäß ist der Gehalt der Schrift an liturgiegeschichtlichen Einzelheiten ein ziemlich reichlicher, wenngleich durchweg nicht solcher von sehr erheblicher Bedeutung; erwähnt sei, daß auch das kirchenmusikalische Element zu seinem Recht kommt. Die Wissenschaft hat zu bedauern, daß es sich bei dem gefällig aufgemachten, erfreulichen Büchlein nicht um eine Vollausgabe handelt; immerhin graben einzelne unter den dankenswerten Anmerkungen des Herausgebers doch tiefer. [682]

E. Valvekens O. Praem., *Capitula Provincialia Circariae Sueviae (1578—1688)* (Analecta Praemonstratensia 1 [1925] 1**—59). Es handelt sich um Veröffentlichungen aus einem in usum Canoniae Marchtallensis angelegten Braunlederfolio-band des 18. Jh. Gleich die *Distinctio prima Canonum* heißt *De exsequendis obsequiis et officiis divinis*. In der *Distinctio tertia* »De forma et qualitate indumentorum«

wird die Berücksichtigung des Ordensbreviers und -missales von 1574 bzw. 78 vorgeschrieben; die Drucklegung der lit. Bücher des Ordens geschah unter General Despruets. [683]

Alb. Schmitt O. S. B., *Die Benediktinerabtei Weingarten* (Ravensburg 1924). Der Visitationsbericht des Legaten Felizian Niguarda von 1579 forderte Reformen in der Liturgie, der Behandlung des Allerheiligsten und der hl. Öle. Das Chorgebet müsse deutlich und genau gesungen werden. Abt Georg Wegelin (seit 1586) gab dem Officium divinum die ihm gebührende Stelle im Klosterleben zurück. Konsekrationen und Prozessionen. Die Heiligblutverehrung. [684]

A. Špaldák, *Un monument de l'ancienne liturgie tchèque. Le Missel Utraquiste de 1588* (Recherches de science religieuse 6 [1916] 212—247). Der Titel dieses Meßbuchs lautet: C'est le livre d'autel avec canon et préfaces et avec *Venite*, du révérend prêtre Adam Vodič Taborsky, transcrit pour chaque prêtre à l'usage spirituel, par moi Vaclav Časlavsky, citoyen de la ville Pisek, au presbytère du village Bubovice l'an du Seigneur 1588. Es enthält zwei Meßtexte, von denen der eine tschechisch und kürzer ist, für morgens früh bestimmt zur Konsekration der Partikeln und des Weines für die Gläubigen ohne Kommunion des Priesters. Der andere ist für ein Hochamt mit tschechischen Rubriken sowie lateinischem und tschechischem Text. Der Unterschied des Meßbuchs von einem solchen lutherischer Herkunft; die Beweise für seinen utraquistischen Ursprung; seine weitgehende Übereinstimmung mit der lateinisch-katholischen Liturgie. Abdruck des Hochamt-Textes mit kritischem Apparat. [685]

H. Forsthoff, *Aus der Gegenreformation im Bergischen* (Monatshefte f. rhein. Kirchengesch. 18 [1924] 69—84). Die Visitationen des Dietrich Graminaeus seit 1589 mit eingehenden Erkundungen über lit. Einzelheiten. [686]

M. Dupont, *Saint Charles Borromée et la liturgie* (1538—1584) (La Vie et les Arts lit. 10 [1923/24] 515—522). Reform der lit. Bücher, der lit. Musik; Wiederherstellung von S. Martino ai Monti, Ausstattung von S. Prassede und S. Maria Maggiore; Bau von S. Maria degl' Angeli. Eifer für das Officium. Sein Verdienst ist die Erhaltung des ambrosian. Ritus in Mailand. K. hielt oft Homilien im Pontifikalschmuck; forderte zur liturg. Predigt auf, betete gemeinsam mit seinen Priestern das Brevier. O. C. [687]

G. Cahannes, *Die Pilgerreise Carlo Borromeos nach Disentis im August 1581* (Zeitschr. f. schweizer. Kirchengesch. 18 [1924] 136—165). Für das Bistum Chur wurde das Fest des hl. Karl zum duplex secundae classis erhoben. [688]

J. Müller, *Karl Borromeo und das Stift St. Gallen* (Zeitschr. f. schweizer. Kirchengesch. 14 [1920] 81—98, 190—215, 281—306). Zum Andenken an die Schweizerreise Karl Borromeos wird der Karlstag seit 1624 in St. Gallen als festum duplex gefeiert. [689]

G. Buschbell, *Selbstbezeugungen des Kardinals Bellarmin. Beiträge zur Bellarminforschung* (Krumbach 1924 = Untersuchungen zur Geschichte und Kultur des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts 1). Bellarmin glaubte, wie diese im Tone ruhiger, eindringender Kritik geschriebene Abhandlung feststellt, in den Brevierlektionen zwanzig Irrtümer nachgewiesen zu haben und verfaßte eine Schrift darüber, die aber zunächst nicht gedruckt wurde und ihr Ziel nicht erreichte. „Man hätte eben den Kampf mit Sirlot aufnehmen müssen, der das Brevier einer Durchsicht unterzogen und in der vorliegenden Form gebilligt hatte.“ Sirlot genoß unbeschränktes Vertrauen bei Gregor XIII. Der Kardinal Bellarmin verwandte die Arbeit später im Ausschuß für die Verbesserung des Breviers. [690]

O. Hartig, *Alexander Secundus Fugger, Dompropst von Freising (1546—1612)*. Wissenschaftliche Festgabe zum zwölfhundertjährigen Jubiläum des heiligen Korbinian (Mchen 1924) 403—420. Am 28. Mai 1598, also nicht am Fest des Heiligen selbst, Prozession »cum figuris et equite Georgio et meis pueris in angelorum habitus«. Ebenso Prozessionen zu Ehren des hl. Benno, des Schutzpatrons Bayerns, die wenig-

stens in München denen von Fronleichnam nicht nachstanden. Von allen diesen Dingen berichtet Fuggers Tagebuch; auf das unter Wilhelm V. zur höchsten Pracht entwickelte Fronleichnamsfest scheint sich auch ein Eintrag vom 29. Mai 1578 zu beziehen: »Die 4 Evangelia in processione erstlich angefangen«. Schon 1579 ließ der Münchener Hof in der herzoglichen Kapelle nur den römischen Ritus zu, während sonst Missale und Breviarium von Freising in Benutzung blieben. [691]

H. Bornkamm, *Luther und Böhme* (Bonn 1925 = Arbeiten zur Kirchengeschichte 2). Böhmes Widerstreben gegen die römische Kirche wurzelt u. a. in der „Geldwirtschaft des Papstes, die auch aus dem Schlüsselamt . . . einen Handel gemacht und Seel-Messen erfunden hat“ sowie in dem „gleißnerischen Zeremonienwesen in großer Pracht“. [692]

H. Rothert, *Der Kampf um Münster* (Jahrbuch d. Ev. Vereins f. westf. Kirchengesch. 26 [1925] 5—96). Kampf um Prozessionen in Münster zu Beginn des 17. Jh. In dem jetzt oldenburgischen Städtchen Goldenstadt 1646—1850 ein eigenartiges Simultaneum: Katholische und lutherische Gemeinde hatten gemeinsames Gotteshaus, gemeinsamen katholischen Priester und lutherischen Küster. „Der Priester begann die Messe mit dem Eingangsspruch, dem die Lutherischen antworteten mit dem *Kyrie*; Priester: *Gloria in excelsis*, die Lutherischen singen darauf das Lied: »*Allein Gott in der Höh' sei Ehr*«. Bei der Messe selbst sahen die Evangelischen untätig zu . . .“ [693]

M. Fosseyeux, *Contribution à l'étude de la Compagnie du Saint-Sacrement au XVII^e siècle*. Duplessis-Montbard (Bulletin de la Société de l'histoire de Paris et de l'Île de France 48 [1921] 51—56). Eintreten des Advokaten D.-M. für die Compagnie im Pariser Parlament. [Nach Revue d'hist. de l'Église de France 10 (1924) 258.] [694]

W. Lampen O. F. M., *Een reis naar Jerusalem in 1614* (Franciscana 7 [1924] 264—267). Genaue Beschreibung der Zeremonien beim Empfang der Pilger, Fußwaschung im Salvatorkloster. A. W. [695]

Th. Paas, *Das Seminarium Norbertinum in Köln* (Analecta Praemonstratensia 1 [1925] 113—144, 225—241). Nachrichten über Chordienst- und andere gottesdienstliche Angelegenheiten in der 1615 begründeten Anstalt. Musikalisches Hochamt am Hermann Joseph-Fest. [696]

J. Greven, *Engelbert der Heilige und die Bettelorden* (Bonner Zeitschr. f. Theol. u. Seelsorge 2 [1925] 32—48). Das Offizium Engelberts kam, von Johannes Gelenius verfaßt, 1618 auf Anordnung Erzbischof Ferdinands von Bayern ins kölnische Brevier. Wenn sich die Oration so gut wie ganz mit derjenigen am Feste Thomas' von Canterbury (29. Dez.) deckt, so „klingt“ hier „noch immer der Ton nach, den der Heisterbacher Novizenmeister mit der Gegenüberstellung von Engelbert und Thomas zuerst angestimmt hat“. [697]

La Canonizzazione dei Santi Ignazio di Loiola fondatore della Compagnia di Gesù e Francesco Saverio apostolo dell'Oriente. Ricordo del Terzo centenario XII marzo MCMXXII. A cura del comitato Romano Ispano per le centenarie onoranze (Roma o. J.). Nach G. Buschbell in Theol. Revue 1925, 56 f. berichtet Tacchi-Venturi in dieser Festschrift auf Grund von Berichten von Zeitgenossen auch über die bei der Kanonisation des hl. Ignatius veranstaltete Prozession und andere kirchliche Feierlichkeiten. [698]

Die sakramentalische Bruderschaft an St. Quintin in Mainz. Zu ihrem 300jährigen Jubiläum vom 19. bis 22. Juni 1924 (Mainz 1924). Eine kurze, von A. L. Veit verfaßte Eingangsabhandlung der Schrift behandelt »Die sakramentalische Bruderschaft und das Bündnis von der immerwährenden Anbetung in der Erzdiözese Mainz«. H. Schroehe schrieb den Hauptaufsatz »Zur Geschichte der Sakramentsbruderschaft zu St. Quintin in Mainz«. Als erste der sakramentalischen Bruderschaften, die im 17. Jh. das ganze Bistum überzogen, ist sie 1624 begründet worden. Ausführlicher Bericht über ihre gottesdienstlichen Feiern. [699]

J. Stöckerl O. F. M., *Religiöses Leben und Seelsorge in der bayerischen Reformatenprovinz bis zur Säkularisation* (Franzisk. Studien 12 [1925] 66—84). Die Provinz besteht seit 1625. Einzelheiten über die Verrichtung des Offiziums. In den Hospizen kein Chorgebet, „auch wenn daselbst vier und noch mehr Patres lebten“. Ausnahme vom Verbot des Figuralgesangs. Weite Verbreitung der confraternitas Chordigerorum (Gürtelbruderschaft) mit monatlicher Prozession, in der ein Bild des hl. Franziskus mitgetragen wurde, später statt dessen das Sanctissimum. Vierzigstündiges Gebet seit 1681. [700]

H. Dausend O. F. M., *Die Liturgie in der bayrischen Franziskanerprovinz seit ihrem Anschluß an die Reformaten* (Franzisk. Studien 12 [1925] 85—99). Zu den den Aufsatz einleitenden allgemeinen Bemerkungen vgl. Jb. 4 Nr. 86. Die auf den Kapiteln von 1639 und 42 geschaffenen Generalstatuten drangen auf genaue Befolgung der neuesten liturgischen Veränderungen. Das Provinzkapitel zu Neuburg befahl allen Hausobern zur Befolgung an P. Anaklet Reiffenstuels *Praxis compendiosa sacrorum rituum et caeremoniarum*. Noch wichtiger wurden für den Unterricht in der Liturgie die rubrizistischen Arbeiten Konstantins Hagerers (bis 1742). Die Provinz hatte ein eigenes Prozessionale. Würdige und feierliche Begehung des Offiziums. Erst die Aufklärungs- und Aufhebungszeit führte einen gewissen Niedergang herbei; die Provinzverordnungen von 1835 knüpften aber an die Vergangenheit wieder an. Ostern schied aus den Tagen mit besonders feierlichen Metten aus und wurde durch Epiphanie ersetzt. „Aszetischer Unterricht im Geiste des kirchlichen Gottesdienstes“ seit 1738 durch Sigismund Neudeckers *Schola religiosa* bzw. die deutschen Bearbeitungen. Die Provinz ist „vom falschen Zeit- und Landesgeist“ nicht gänzlich freigeblichen, bietet aber hinsichtlich ihrer lit. Betätigung ein „lichtes Gesamtbild“. [701]

Fr. Rousseau, *Dom Grégoire Tarrisse. Premier Supérieur Général de la Congrégation de St-Maur 1575—1648* (Lille, Paris, Maredsous 1924 = Collection »Pax« 15). Das gesungene Offizium nahm sechs bis sieben Stunden in Anspruch. In Schwierigkeiten um 1639 ordnete T. für die Kongregation u. a. den Gesang des *Inviolata* Samstags nach der Vesper und an allen Muttergottesfesten, eine Votivmesse *de Beata* täglich nach der Prim, eine Meßnovene zu Ehren Marias und die feierliche Begehung des Festes der Unbefleckten Empfängnis an. [702]

A. Albareda O. S. B., *La Congregació benedictina de Montserrat a l'Austria i a la Bohèmia* (Analecta Montserratensia V [1922] [Montserrat 1924] 11—280). Nachrichten über die Caeremonialien der Kongregation im 17. und 18. Jh. auf S. 126 ff. Auch in den beigegebenen Urkunden wie Visitationsberichten finden sich mehrfach liturgiegeschichtlich zu verwertende Angaben. A. W. [703]

P. de Crousaz-Crétet, *Paris sous Louis XIV* (Bd. 1/2, Paris 1921/23). Der erste Teil des zweiten Bandes behandelt im Abschnitt la vie paroissiale auch den Kultus. [Nach Revue d'hist. de l'Eglise de France 10 (1924) 225.] [704]

B. M., *Le „Rorate“* (La Vie et les Arts lit. 11 [1924/25] 81 f.) wurde im 17. Jh. von den französ. Oratorianern verfaßt für den Advent; vgl. *Office de Jésus* (Paris 1673). O. C. [705]

E. Georges C. J. M., *Saint Jean Eudes et la Liturgie* (Quest. Lit. et Par. 10 [1925] 212—215). Eudes schätzte die Lit. und wollte ihr auch einen hervorragenden Platz in seiner Gründung geben. Der theozentrische Charakter seiner (oratorianischen) Frömmigkeit wäre dem sehr zustatten gekommen, wenn er die Lit. weniger psychologisch und ethisch gesehen hätte. A. W. [706]

R. Stapper, *Geschichte der Erstkommunion* (Bonner Zeitschr. f. Theol. u. Seelsorge 2 [1925] 86 f.). Eine außerordentliche Feierlichkeit (caeremonia extraordinaria) bei Erstkommunionen ist für Münster schon unter Christoph Bernhard von Galen durch einen Synodalbeschluß von 1661 festgelegt. Waren die Kinder bisher von den Eltern an den höchsten Feiertagen einfach zur hl. Kommunion mit-

genommen worden, so fand von da an eine besondere Platzanweisung in der Kirche, wohl auch eine „gemeinsame Abholung in der Schule mit Kreuz, Fahnen und Festgeläut“ statt. Der Weiße Sonntag ergab sich dank dem starken Andrang der übrigen Kommunionempfänger zu Ostern. Die neue Form der Feier entstammt also aus dem Wiederaufleben der Seelsorge nach dem Dreißigjährigen Krieg und ist durch die spätere Segnerimethode und die Jülich-Bergische Volksmission nur noch um weitere Feierlichkeiten bereichert worden. [707]

P. Keseling, *Leben und Wirken der Franziskaner zu Worbis* (Franzisk. Studien 11 [1924] 269—303). In Stadtworbis Chordienst die noctuque seit 1676, während noch 1673 bestimmt worden war, daß zwar in Hadamar, Miltenberg und Montabaur das Chorgebet vollständig abgehalten, in der Rhön, auf dem Sinaiberge und im Eichsfeld dagegen nur die Matutin um 4 Uhr morgens choraliter gelesen werden solle. Zu Ende des 18. Jh. Neufestsetzung der Chorzeiten durch das Mainzer Ordinarat. [708]

P. Ubald d'Alençon, *Le Nécrologe des Récollets de Couvin* [Belgique] (Franciscana 6 [1923] 195—231). Ein erstes obituaire ging 1607 zugrunde, das hier behandelte stammt von 1676 und ist bis 1788 ergänzt worden. [Nach Revue d'hist. de l'Église de France 10 (1924) 236, 290.] [709]

E. Mack, *In Konstanz, der alten schwäbischen Bischofs- und Konzilsstadt* (Rottenburg 1924). Weihe- und Visitationsakte des Konstanzer Weihbischofs Sigismund Müller im Jahre 1685, zugleich als Bild liturgischen Lebens im Schwaben jener Zeit. [710]

A. Thomas, *Histoire de la Mission de Pékin depuis les origines jusqu'à l'arrivée des Lazaristes* (Paris 1923). Das Buch behandelt die Kirche von Peking vom 13. bis zum Ende des 18. Jh. Der Nachdruck liegt naturgemäß auf den beiden letzten bezogenen Jahrhunderten. Th. legt Wert darauf, über das Chaos der Widersprüche und Kontroversen hinauszukommen; sein Platz ist an der Seite des Papsttums, das er unparteiisch und uneigennützig verteidigen will. Im Ritenstreit (1690—1722), wie er ihn darstellt, schneiden die Jesuiten sehr ungünstig ab. Immerhin ist zu beachten, daß zwar viele neue Quellen herangezogen sind, die Literatur aber längst nicht ausgeschöpft ist und die äußere Methode zu wünschen übrig läßt. Vgl. J. Schmidlin in Theol. Revue 1924, 218. [711]

(H. Schrohe), *Die Geistlichen von St. Stephan in Mainz*. Festschrift (Mainz 1923). 1711 Feier des siebenhundertjährigen Todestags des Erzbischofs Willgis, dessen Gedächtnis Kurfürst Johann Philipp von Schönborn 1663 eingeführt und für das er das Offizium Confessoris Pontificis bestimmt hatte. [712]

J. Gaß, *Une instruction pastorale sur le Sacrement de Confirmation (XVIII^e siècle)* (Bulletin ecclés. du diocèse de Strasbourg 44 [1925] 138—141). Ausführliche *Instructio ad parochos circa sacramentum Confirmationis* für das Bistum Straßburg vom Anfang des 18. Jh. Vor der Zeremonie hat der Pfarrer eine deutsche Predigt an die Firmlinge zu halten. Der Bischof behält sich das Recht vor, einen Taufnamen aus dem Alten Testament umzuändern, wenn derselbe keinem von der Kirche offiziell anerkannten Heiligen gehört. L. P. [713]

Y. D... , *La fête du Sacré Cœur dans le diocèse de Chartres* (La Voix de Notre-Dame de Chartres 57 [1923] 605—609, suppléments). Die erste Bruderschaft ist diejenige von Montfort-l'Amaury, gegründet 1716. Das liturgische Fest wurde fakultativ zu Ende des 18. Jh., allgemeingültig 1822 eingeführt. [Nach Revue d'hist. de l'Église de France 10 (1924) 264.] [714]

Th. Grentrop S. V. D., *Die kirchenrechtlichen Bestimmungen über die chinesischen Riten* (Zeitschr. f. Missionswiss. 15 [1925] 100—110). Welche rechtlichen Bestimmungen des Päpstlichen Stuhles haben den Ritenstreit autoritativ abgeschlossen? Wie ist in dieser Sache das geltende Recht? Es handelt sich um die Konstitutionen Klemens XI. *Ex illa die* vom 19. März 1715 und Benedikts XIV. *Ex*

quo vom 5. Juli 1742. Rechtsdogmatisch liegt der Nachdruck auf der Klementinischen Konstitution; die Benediktinische hat jene gegen die Thesen des Apostolischen Visitators Mezzabarba in Anwendung gebracht, Eidesformel und strafrechtliche Verfügungen unerheblich erweitert, den Verteidigern der chinesischen Riten die letzte Hoffnung genommen. Darlegung der Rechtslage (Verbote, tolerierte Gebräuche, Vorschriften, Sanktionen). Die „außerordentliche Schärfe“ der Bestimmungen ist zum Teil „hervorgerufen worden durch den allzu heftigen Streit der Parteien und das fortdauernde Streben der unterlegenen Partei, trotz aller Verordnungen auf irgendeine Weise doch noch zu ihrem vermeintlichen Recht zu gelangen“. Das geltende Recht betreffend kommt Gr. zu dem Schluß, daß die genannten Konstitutionen weiter in Kraft, dagegen „alle Strafsatzungen und die Ausnahmebestimmungen über die Schriften, in denen die chinesischen Riten behandelt werden, ... nicht mehr in Geltung“ sind. [715]

IV. Aufklärungszeit.

P. Wernle, *Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jh.* Bd. 2 (Tübingen 1924). In einer Debatte von 1787 über Beibehaltung oder Abschaffung des Berner katholisierenden Spezialfestes Mariä Verkündigung siegten die konservativen Geistlichen, weil die Abschaffung gegen den Glauben an das »Empfangen vom heiligen Geist« gedeutet werden und namentlich auf dem Lande Ärgernis erregen könne. Zürich behielt in Rücksicht auf die Gleichmäßigkeit mit den gemischten Gegenden Rheintal und Thurgau gegen eine starke Strömung schließlich die Nachfeiertage bei. Im ganzen zeigte die Periode einen sichtlichen „Verfall der alten Gottesdienstlichkeit“. [716]

M. Hürlimann, *Die Aufklärung in Zürich. Die Entwicklung des Zürcher Protestantismus im 18. Jh.* (Lpzg 1924). Wo es sich um die Landbevölkerung handelte, „eine gewisse Überlegenheit“ des Katholizismus. Aus den „zur Zürcher Synode gehörenden Landschaften“ immer wieder Klagen, „daß der nüchterne reformierte Gottesdienst die Leute nicht recht befriedigte und sie deshalb begierig Gelegenheit ergriffen, bei Andachtsübungen usw. mitzumachen, die ihrem Gefühl mehr Befriedigung gewährten. Dieses Gefühl aber war zweifellos religiöser Natur. Es wundert uns deshalb auch nicht allzu sehr, daß wir in den »Gravamina« wiederholte Klagen aus paritätischen Gegenden vernehmen über Geläuf in die papistischen Kirchen, so zu Baden, so zu Einsiedeln“. [717]

G. Meier O. S. B., *Zur Geschichte des eidgenössischen Bettages* (Zeitschr. f. schweizer. Kirchengesch. 14 (1920) 40—47). Dem Beispiel der Reformierten nach-eifernd, beschlossen die Katholiken 1643, „Andachten und Bettage anzuordnen“. Wie aus den handschriftlichen Tagebüchern des Klosters Rheinau hervorgeht, wurde dort 1739 nach einem furchtbaren Sturm das vierzigstündige Gebet gehalten. Der erste Bettag war der 1. Mai, ohnehin Feiertag. Theophorische Prozessionen mit deutschen Litaneien. In Konstanz z. B. neuntägige Andacht mit Aussetzung und Rosenkranz. 1794 in der ganzen Eidgenossenschaft erster allgemeiner Bettag von Katholiken und Reformierten. Seit 1832 der gemeine eidgenössische Dank-, Buß- und Bettag am dritten Sonntag im Herbstmonat. [718]

J. Troxler, *Januarius Dangel, Abt von Rheinau (1725—1775)* (Zeitschr. f. schweizer. Kirchengesch. 18 [1924] 184—199). Für das wissenschaftliche Streben des Klosters Rheinau im 18. Jh. spricht u. a. die aus den dortigen Disputationen hervorgegangene *Ethica religiosa ascetico-theologica* (Lucerna 1747), die in der Reihe der durch die Benediktinerregel gegebenen besonderen Pflichten auch Brevier- und Chorgebet behandelt. Als Abt begünstigte Dangel die Einführung der Ewigen Anbetung in Baden. [719]

P. Volk O. S. B., *Ein Reformentwurf des Abtes Josef Meurer von Laach (1766—1801)* (Rheinische Heimatblätter [1924] 301—305). Bericht an Klemens Wenzeslaus von Trier vom 30. Sept. 1793. „So erbaulich und vollkommen früher

der Gottesdienst gehalten wurde, so hat er jetzt viel von seiner ehemaligen Würde und Feierlichkeit verloren, weil jetzt nicht mehr die Hälfte von früher gesungen wird. Einige kommen gewohnheitsmäßig zu spät zum Chor oder bleiben gar ohne Entschuldigung fern. Die Ordinaten wollten mehr Zeit zum Studium und für die Seelsorge gewinnen. Freilich war früher durch das feierliche Persolvieren des Offiziums nicht sehr viel Zeit übrig zum Studium und zum Beichtsitzen.“ [720]

K. Lohmeyer, *Lebensgeschichte von Simon Joseph Schmitt, Doktor der Philosophie 1766—1808* (Neue Heidelberger Jahrbücher 1924, I—XXXI, 1—139). Anschauliche Beschreibung kirchlicher Zeremonien und Bräuche in Klingenberg und bei den Franziskanern in Miltenberg, am Main sowie in der weiteren Umgegend, namentlich in den siebziger und anfangs der achtziger Jahre des 18. Jh. Kritik des allmählich in die rationalistische Aufklärung überlenkenden Franziskaners und nachmaligen Heidelberger Philosophiedozenten Schmitt u. a. am Breviergebet. [721]

L. Pfleger, *Louise Humann* (Seele 6 [1924] 289—298). Eine Fronleichnam- und eine Herz Jesu-Feier als Höhepunkte religiösen Lebens in einem elsässischen Erziehungsinstitut im Jahre 1797 — unmittelbar nach der revolutionären Verfolgungszeit. — Wiederabgedr. in Nr. 635. [722]

A. Schnütgen, *Joseph Ludwig Colmar Bischof von Mainz 1760—1818* (Hessische Biographien II 3 [1924] 199—204). „Seine eigentlich gottesdienstlichen Anordnungen“ „erneuerten“ manche „vornehmlich auf kultischen Glanz und sakramentale Innigkeit gerichtete Formen des kirchlichen Andachtslebens wie die Feier des Ewigen Gebetes und die öffentliche Fronleichnamsprozession, und zwar mit sichtlichem Erfolg“. [723]

J. Gaß, *Les fêtes de précepte et le décret episcopal de 1770* (Bull. ecclés. du dioc. de Strasbourg 44 [1925] 188—190). Der utilitaristischen Strömung gehorchend reduzierte der Straßburger Fürstbischof Kardinal Constantin de Rohan durch Dekret vom 22. V. 1770 die Kirchenfeste seiner Diözese um ein beträchtliches. Die meisten Apostelfeste sind auf den Rang von Halbfeiertagen gesetzt. Ostern und Pfingsten erhalten nur noch 2 Feiertage. L. P. [724]

M. de Meulemeester C. Ss. R., *De Liturgie in de Alphonsiaansche Ascese* (Verslagsboek Lit. Congr. Mechelen 1924, 237—249). Zeigt, inwiefern Alfons v. Lig. sich in seinen Schriften für Lit. und Choral einsetzt, und inwieweit er in seinen Meditationen lit. Feste berücksichtigt. Das tiefere Problem, ob der Geist seiner Ascese mit dem der Lit. konform ist, wird damit aber nicht berührt. A. W. [725]

A. van Biervliet C. Ss. R., *La Liturgie dans la Piété Alphonsienne* (Cours et Conférences des Semaines Lit. 3 [Löwen 1925] 289—317). Mit Zitaten aus mehreren Schriften des hl. Alphons werden seine eifrigen Bemühungen dargelegt, die Wertschätzung der Messe und des Offiziums bei Priestern und Laien zu heben. Gegenüber zahlreichen Mißständen dringt er beim Klerus auf würdige und andächtige Feier des hl. Opfers und des Breviergebetes, beim Volke auf häufige, womöglich tägliche Teilnahme am Opfer und Empfang der hl. Kommunion. Gemeinsames Breviergebet und Conventamt an Festtagen schreibt er auch seiner Ordensstiftung vor. — Einzelzüge, wie die Betrachtung des Leidens Christi als der „Grundlage aller Liturgie“ vor und während der Messe u. a., sind aus der ihm eigenen Opferauffassung und Frömmigkeitsweise zu verstehen. U. B. [726]

V. Das weitere 19. Jahrhundert.

G. Reitz, *Der Stadttrierische Pfarrklerus gegen den Bischof Hommer in der Frage der gemischten Ehen* (Pastor bonus 36 [1925] 226—232). Pfarrer Torsch von St. Gangolph, die Seele der Opposition gegen Hommer, tadelte schon 1824 an seinem ersten Hirtenbrief seine Neuerungs sucht in der Liturgie. In der Frage der Aussegnung von Wöchnerinnen, die nicht katholisch getraut seien oder ihr Kind nicht katholisch taufen ließen, stand Hommer auf dem Standpunkt: „Warum sollte man

die Anhänglichkeit dieser Frauen an die Gebräuche der katholischen Kirche durch diese Verweigerung noch ganz ersticken?“ [727]

J. Kreps O. S. B., *Le saint curé d'Ars* (Quest. Lit. et Par. 10 [1925] 85—101) dargestellt in seinen Bestrebungen für das lit. Leben der Pfarrei. A. W. [728]

R. Ullens, *Le Saint Sacrifice de la Messe dans la Vie et les écrits du Vénérable Pierre-Julien Eymard* (Cours et Conférences des Semaines Lit. 3 [Löwen 1925] 275—288). Der Gründer der Congrégation du Très Saint Sacrement (1811—1868) sieht die Grundlage aller eucharistischen Frömmigkeit im hl. Meßopfer. — Seine Meßopfertheorie: das Opfer wird in der hl. Messe vollzogen und dargestellt durch die Trennung der Gestalten und die Teilung der Hostie in drei Teile. — Aus dem Meßopfer entwickelt er für das geistliche Leben seine méthode des quatre fins du Sacrifice: l'Adoration, l'Action de Grâce, la Propitiation, la Prière. U. B. [729]

L. Cannet, *Sainte Marie-Madeleine Postel et l'Autel* (Quest. Lit. et Par. 10 [1925] 107—158). Altar, Pfarrei, Eucharistie und Brevier in der Frömmigkeit der Heiligen. A. W. [730]

A. Walgrave, *Guido Gezelle, voorbeeld en apostel van liturgisch leven* (Verslagsboek, Lit. Congr. Mechelen 1924, 295—311). Mit reichen Belegen aus G.s Dichtungen wird er als Vorbild und Apostel van *Liturgisch Vlamingleven* gezeichnet. Die Schriften G.s zeigen in der Tat ein für seine Zeit außerordentlich tiefes Eingedrungenheit in das Wesen und Leben der Liturgie. A. W. [731]

P. Dudon S. J., *Bibliothèque des Dames chrétiennes publiée sous la direction de Lamennais (1820—1825)* (Études 176 [1923] 39—58). Es handelt sich um den Gedanken Lamennais', den Frauen aus Bildungskreisen Bücher in die Hand zu geben, die sie über das christliche Leben, namentlich auch die liturgischen Dinge, belehren sollten. Das an sich vernünftige Unternehmen hatte wenig Erfolg. [Nach Revue d'hist. de l'Église de France 10 (1924) 145.] [732]

H. Bastgen, *Der Zustand des Katholizismus in Preußen im Jahre 1833. Nach einem durch den Wiener Nuntius eingeschickten Gutachten* (Römische Quartalschrift 31 [1924] 168—184). In dem Jarcke zuzuweisenden Gutachten ist von den auf Universitäten ausgebildeten künftigen Lehrern der Theologie die Rede: „De Roma vix audire possunt, monasteria instituta contemptui exponunt, caelibatum ut servitutem intollerabilem de sacerdotum humeris deicere cupiunt, liturgiae reformandae incumbunt, linguae vernaculae usum pro servitio divino affectant, disciplinam ecclesiasticam mutata volunt etc.“ [733]

H. Schrörs, *Ein vergessener Führer aus der rheinischen Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts Johann Wilhelm Joseph Braun (1801—1863), Professor der Theologie in Bonn* (Bonn u. Lpzg 1925 = Veröffentlichungen des Historischen Vereins für den Niederrhein 4). Zur Tätigkeit des Hermesianismus „gehört... die Beseitigung von manchem aus kirchlichen, nicht streng liturgischen Gebräuchen und der Volksandacht, was anstößig geworden war oder in die neue Kulturepoche nicht mehr zu passen schien“. Braun persönlich „lag... daran, die Äußerungen der Frömmigkeit einerseits auf die reine Unterlage der Liturgie zurückzuführen und andererseits ihnen eine der geläuterten Religiosität der Zeit angemessene Gestalt zu geben“. Der Kölner Subregens Andreas Gau und sein „wissenschaftliches Verständnis der Liturgie“. Die hermesische Bonner »Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie« (1832—1852) nahm „gegenüber den vielfach auch von hermesianischen Seelsorgsgeistlichen geteilten Bestrebungen auf Einführung der deutschen Sprache und des Volksesanges in die Liturgie... eine mittlere Richtung an“. Ohne gänzliche Abschaffung des Lateins in den Gebeten und des gregorianischen Choralis möge die kirchliche Behörde „dem fremdsprachigen Ritus eine deutsche Erläuterung zur Seite“ geben — ein Wunsch, der hinter solchen eines Antihermesianers wie Staudenmaier zurückblieb. Brauns Gebetbuch »Der Seelengarten« (1843, 2. A. 1858) verhältnismäßig liturgisch orientiert. [734]

J. H. Kard. Newman, *Verlust und Gewinn. Die Geschichte eines Konvertiten*. Ins Deutsche übertr. v. Ignatia Breme O. S. U. (Mainz 1924). Da in diesem Werk Newmans (Oxfordbewegung!) das Kultische besonders stark mitschwingt, mag hier auch die neuerschienene deutsche Übersetzung notiert sein. [735]

L. Pfleger, *Der Straßburger Münsterprediger Simon Ferdinand Mühe (1788--1865)* (Colmar 1925). Nach dem Jb. 4 Nr. 768 notierten Aufsatz widmet Pfl. seinem Landsmann jetzt eine ausführliche Biographie. Aus ihr erhellt, daß Mühe vor 1817 zeitweilig Professor der Liturgie am Straßburger Priesterseminar und Zeremonienmeister am Münster war. Besonders hingewiesen sei auf die durch Mühe bewirkte Gründung von Bruderschaften und Volksandachten. Ende 1839 veranlaßte er nach dem Wiedereinzug der Redemptoristen auf dem Bischenberg die Aufnahme des hl. Alfons von Liguori in den Straßburger Ordo. [736]

A. M. Weiß O. Pr., *Lebensweg und Lebenswerk. Ein modernes Prophetenleben* (Frbg 1925). Liturgischer Zwitterzustand im Kölner Erzbistum kurz vor 1870: Trotz Einführung des Römischen Breviers bestand noch der Kölner Ritus fort. „In jeder Sakristei galt dieser nach Belieben ganz wie der römische.“ Im Münster zu Bonn „war wenigstens für den Sonntag der römische pflichtmäßig“, in St. Remigius in Bonn standen an einem Sonntag drei Priester in drei verschiedenen Farben am Altar. Umschwung dank Scheeben und dem Kulturkampf. Man hat den Eindruck, daß W. die Dinge ein wenig aufbauscht. [737]

F. Heiler, *50 Jahre Altkatholizismus. Zum Tode von Bischof Eduard Herzog* (Die Christl. Welt 38 [1924] 651—660, 699—706). Seit 1876 Bischof der Schweizer christkatholischen Nationalkirche, hatte Herzog „hervorragenden Anteil an der Schaffung der offiziellen kirchlichen Bücher, namentlich des Meßbuchs und Rituals“. „Er ging in seinen letzten Monaten und Wochen ganz auf in dem Gedanken an die una sancta, die ecclesia orans; neben dem Neuen Testament bildete das liturgische Gebetbuch seine einzige Lektüre.“ Herzog war scharfer Gegner des gleichzeitigen Messelesens mehrerer Priester in der gleichen Kirche. Aber „die eucharistische Feier“ war für ihn „der Feuerherd alles kirchlichen Lebens“. „Der tiefe Sinn der eucharistischen Liturgie und ihre Überlegenheit über alle bloßen Wortgottesdienste ist selten so eindrucksvoll und überzeugend dargelegt worden wie von ihm.“ Heiler hält „unter der päpstlichen Jurisdiktion die Verwirklichung des vollen christlichen und katholischen Ideals“ für „unmöglich“. „Darum werden“ nach ihm „jene, welchen die altkirchlichen Dogmen, Kultformen und Institutionen inhaltreicher und lebenskräftiger erscheinen als die wandelbaren und oft nur kurzlebigen Schöpfungen des modernen Individualismus, den engeren oder loseren Anschluß an die altkatholische Tradition suchen“ (?). [738]

C. D., *Monseigneur Gay et la liturgie* (La Vie et les Arts lit. 11 [1924/25] 155—159) will im Anschluß an B. de Boisrouvray O. S. B. *Monseigneur Gay, sa vie, ses œuvres, d'après des documents inédits* die Beziehungen G.s zur Lit. schildern. * 1815, arbeitet mit Guéranger an der Einführung der röm. Lit. in Frankreich; großer Liebhaber der liturg. Gebete; seit 1856 in Poitiers Helfer des Kard. Pie als Generalvikar und Bischof von Anthedon; bes. Eifer für die Pontifikalfunktionen. O. C. [739]

St. Hilpisch O. S. B., *Erzabt Maurus Wolter und die Liturgie* (Kölnische Volkszeitung 1925 Nr. 411 [5. Juni]). Der gedankenreiche Aufsatz zieht die Linie Guéranger — Wolter — Herwegen und möchte die Gründung der Beuroner Kongregation in ihrer Art ebensogut als einen Höhepunkt der deutschen Kirchengeschichte des 19. Jh. gewertet wissen wie das Kölner Ereignis. [740]

O. Wolff O. S. B., *Erzabt Maurus Wolter* (Benedikt. Monatschr. 7 [1925] 161—165). „Das gemeinsame feierliche Gotteslob erschien ihm als etwas Selbstverständliches“, sein „Widerschein... gibt dem ganzen Gebetsleben des Klosters den Charakter“. [741]

Maurus Wolter dem Gründer Beurons zum 100. Geburtstag. *Erinnerungen und Studien. 1825 — 4. Juni — 1925* (Beuron 1925). Die verschiedenen Verf. der von J. Uttenweiler O.S.B. hg. Aufsätze kommen naturgemäß alle mehr oder weniger auf die Tätigkeit M. Wolters für die Liturgie zu sprechen, da W. wie wenige deren Bedeutung für das kirchl. und monast. Leben erkannt hatte. Seine Lebensaufgabe sah er gerade darin, ihr die ihr gebührende Stellung zurückzugeben; dem diente auch seine literarische Tätigkeit, bes. das Werk *Psallite sapienter*, das von Ath. Miller O.S.B. gewürdigt wird. Neues wird für manchen der Beitrag von A. Pöhlmann O.S.B. bringen, der mit Benutzung ungedruckter Briefe zeigt, wie W., trotz seines Verständnisses für Lit. und gregorian. Gesang, aus seiner „gotischen“ Erziehung heraus der Kunst des P. Desiderius Lenz anfangs sehr kühl gegenüberstand und nur allmählich sich etwas in sie einfühlte. Sie kam ihm zu heidnisch, zu kalt und unchristlich vor; doch fühlte er in ihrer Gesetzlichkeit die Größe und Majestät. Auch der große Erzabt stand also unter dem Drucke der noch heute nicht überwundenen Anschauung, die die christliche Wärme nur in der gotisch-barocken Form sah; doch mußte ihn seine Liebe zur Liturgie und zum Choral, seine Kenntnis der Katakomben und der Väter allmählich der christl. Antike näherbringen. — Der letzte Beitrag des Buches gehört der allgemeinen Liturgiegesch. an; s. oben Nr. 148. O. C. [742]

P. Minges O.F.M., *P. Petrus von Hötzl* O.F.M., *Bischof von Augsburg (1836—1902)* (Franzisk. Studien 12 [1925] 130—155). H. gab 1876 in München „Das kleine Officium U. L. F. für Verständnis und Betrachtung ausgelegt“ heraus. 1897 führte er in seinem Bistum die Ewige Anbetung ein. [743]

J. Treitz, *Michael Felix Korum Bischof von Trier 1840—1921. Ein Lebens- und Zeitbild* (Mchen-Rom 1925). K. behielt den trierischen Ritus bei; das Missale, Vesperale und Caeremoniale rituum der Diözese sind übrigens ausschließlich lateinisch. Rom war, wie der Bischof äußerte, über die Trierer Gebräuche durchaus unterrichtet; da das Volk an ihnen hing, fand er selbst keinen Anlaß, daran zu rütteln. 1906 teilte er die im Trierischen üblichen deutschen Segenslieder mündlich Pius X. mit, der nichts gegen sie einwandte, nur riet, den Fall nicht vor die Ritenkongregation zu bringen. 1919 liturgische Fastenpredigten Korums. [744]

K. Romeis O.F.M., *Prinzessin Anna von Preußen, Landgräfin von Hessen. Ihr Weg zur kath. Kirche* (Frbg 1925). Ihr erster tief nachwirkender katholischer Eindruck: Eine Vesper im Kölner Dom. Die durch und durch liturgische Grundhaltung ihres religiösen Lebens. [745]

Maria Rafaela Brentano O.S.B., *Wie Gott mich rief. Mein Weg vom Protestantismus in die Schule St. Benedikts* (Freiburg 1925). Aus Kurland gebürtig, kam die Verfasserin später in Wien mit katholischem Leben in Fühlung und gewann eine ausgesprochen liturgische Einstellung. Wiener Eucharistischer Kongreß 1912. Klosterzeremonien. [746]

G. v. Zezschwitz, *Persönliches Erlebnis protestantischer und katholischer Frömmigkeit* (Frbg 1925). In Ergänzung ihrer Jb. 3 Nr. 599 angezeigten Schrift gibt die Verfasserin hier mehr Persönliches. Lange Jahre stand sie im geistigen Bannkreis des protestantischen Theologen Löhe (1808—1872), der auch „eine reiche Liturgie schuf“ und namentlich „hierzu das Missale verwendete. In dem von ihm gestifteten Diakonissenhaus ertönten noch unter seinem Nachfolger Matutin, Vesper, gelegentlich auch Komplet“. Gottesdienst „ganz nach der Meßordnung, nur mit der Ausscheidung des Opferaktes“; Feier der Karwoche in römischer Weise. „Jetzt nach ungefähr 70 Jahren entlehnt die »hochkirchliche Bewegung« Norddeutschlands über Neuendettelsau sehr viel von diesen katholischen Schätzen.“ Die Weiterentwicklung der Verfasserin, einer anima naturaliter liturgica. [747]

P. Wust, *Gestalten und Gedanken* (Orplid 2 [1925/26] 46—51, 109—141). Der aus dem Saarland stammende bekannte philosophische Schriftsteller hatte einen auf „pietistische Innerlichkeit abgestimmten“ Vater, der „stets an Sonn- und Fest-

tagen... in seiner bescheidenen Art die kirchlichen Zeremonien auf ihren Sinn zu befragen suchte“. „Auf diese Weise wurde ich von Kind an mit der Liturgie des Kirchenjahres gut vertraut und atmete schon im voraus in jener Atmosphäre, die heute die von Herwegen und Guardini eingeleitete lit. Bewegung um uns herum verbreitet hat.“ [748]

Th. Rumpf, *Lebenserinnerungen* (Bonn 1925). Verfasser hat in seiner Jugend die Betätigung als Chorknabe in Volkmarsen, wie er rückschauend meint, auch deshalb aufgegeben, weil er „sah, mit welcher Verehrung im Angesicht des Volkes auf dem Altar die Monstranz mit der Hostie behandelt wurde und konstatierte, daß sie in der Sakristei mit wesentlich geringerer Verehrung in den Schrank gestellt wurde“. Der in dieser Beobachtung enthaltene fundamentale Irrtum braucht hier nicht erst herausgestellt zu werden. Auch die andere Bemerkung des Buches geht wenig in die Tiefe, daß den Verfasser später die Tempel und Hallen in Pompeji und Ägypten „mit ihren Bildern und den nur den Priestern zugängigen Räumen an seine »Meßdienerzeit« erinnerten“. [749]

A. Wrede, *Die volkliche Bedeutung der Sitten und Bräuche am Rhein*. Das Rheinlandbuch. Hg. v. M. Becker (Lpzg u. Köln 1924) 142—150. Die Kräuterweihe am Tage Mariä Himmelfahrt, die in Köln noch um 1890 Brauch war, kennt man heute dort nicht mehr. Dies Fest ist überhaupt, so darf man Wrede ergänzen, seit der pianischen Reform im Volksbewußtsein ziemlich zurückgetreten. Der Aufsatz streift auch eine Reihe anderer „Festfeiern und Festbräuche, die aus dem Volke wie Rankenwerk an dem liturgischen Grundbau emporgewachsen sind“. [750]

P. Dörfler, *Meine Romfahrt im Heiligen Jahr 1900* (Hochland 22 [1924/25] II 235—239). Die Feier der Seligsprechung der Kreszentia Hößin von Kaufbeuren durch Leo XIII. Liturgische Erinnerungen an die heiligen Stätten Roms im Trubel der Pilgerfahrten und am stillen Alltag. [751]

VI. Seit Pius X. Jüngste Vergangenheit und Gegenwart.

A. Ehrhard, *Weltkrieg und Nachkriegszeit in religiöser Beleuchtung*. Vier akademische Predigten (Düsseldorf 1924). Zu den erfreulichen Erscheinungen der Nachkriegszeit wird die lit. Bewegung gerechnet und darauf hingewiesen, daß, während der Krieg so vieles geändert und umgestürzt habe, „von keiner einzigen Zeremonie und von keinem einzigen Gebete der katholischen Kirche, geschweige denn von ihren wesentlichen Religions- und Frömmigkeitsübungen behauptet werden“ könne, „daß sie infolge des Weltkrieges ihren Sinn oder ihre Kraft verloren haben, daß sie unzeitgemäß geworden seien“. [752]

H. Grisar S. J., *Der Deutsche Luther im Weltkrieg und in der Gegenwart* (Augsburg 1924). „Der Kultus wurde“ im Kriege „zu sehr auf die Linie einer weltlichen, rein militärischen Sache gestellt“. Bis Oktober 1916 häufig gemeinsame Feldgottesdienste von Katholiken und Protestanten. [753]

A. Novelli, *Pio XI.* (Milano 1923). „Altro lavoro egregio... è la edizione del Missale Ambrosianum duplex, vale a dire la pubblicazione dei due testi di messale ambrosiano dell'edizione così detta pozzobonelliana del 1751 e quella del 1902 promossa dall'arcivescovo Nazari di Calabiana, corredati da un ampio apparato critico desunto dalle schede manoscritte lasciate dal Ceriani che vi aveva lavorato d'attorno parecchi anni.“ Sakramentsprozessionen 1921 in Lourdes, 1922 beim Eucharistischen Kongreß in Rom. Rituelle Akte. [754]

Kard. W. van Rossum C. Ss. R., *Die religiöse Lage der Katholiken in den nordischen Ländern* (Mchen 1924 = Zur religiösen Lage der Gegenwart 4). Dieser allgemein kirchengeschichtlich wichtige Bericht des Präfekten der Congregatio de propaganda fide über seine Inspektions- und Missionsreise nach den katholischen Missionen des Nordens erzählt wie von bezeichnenden Überbleibseln und Nachklängen des vorreformatorischen katholischen Kults in Skandinavien so von modernen Ansätzen zu einer liturgischen Neubelebung. [755]

J. Hagen S. J., *Der jetzige Stand der Kalenderfrage* (Stimmen der Zeit 55 [1924/25] II 318—320). In einer Anfrage des beim Völkerbund bestehenden Ausschusses für das Verkehrswesen bezüglich der Kalenderreform hat der Hl. Stuhl die Anerkennung gesehen, daß diese „und insbesondere die Festlegung des Osterfestes eine eminent religiöse Frage ist und daß allenfallsige Veränderungen . . ., obwohl nicht mit dogmatischen Schwierigkeiten verbunden, doch zur Folge hätten, wohlbegründete Traditionen aufzugeben, was ohne schwerwiegende Gründe von allgemeinem Interesse weder recht noch wünschenswert wäre. Nun findet aber der Hl. Stuhl keine irgendwie hinreichenden Gründe zu einer Änderung der kirchlichen Gewohnheit in der Bestimmung der Feste und namentlich des Osterfestes, einer Gewohnheit, die durch eine ehrwürdige Tradition überliefert und seit alten Zeiten von Konzilien sanktioniert ist. Wenn es demnach bewiesen wäre, daß ein Abgehen von diesen Überlieferungen für das allgemeine Wohl erforderlich sei, so würde der Hl. Stuhl der Frage nähertreten, aber erst nach dem vorausgehenden Beschluß eines ökumenischen Konzils“. Hagen hofft weiter — ich glaube, mit Unrecht — auf eine „Reform“.

[756]

G. La Piana, *Recent tendencies in Roman Catholic theology* (Harvard Theological Review 15 [1922] 233—292). Theorie und Geschichte der Liturgie nehmen, von jeher bei den Benediktinern gepflegt, seit Dom Guéranger unter den kirchlichen Disziplinen eine hervorragende Stelle ein. Namentlich die vergleichende Religionswissenschaft hat die Liturgiekunde wieder neu befruchtet. Hinweis auf die Maria Laacher »Quellen« und »Forschungen«.

[757]

E. Böminghaus S. J., *Die Exerzitien des hl. Ignatius und die geistig-religiösen Strömungen der Gegenwart* (Stimmen der Zeit 55 [1924/25] I 333—348). Als erste dieser neuzeitlichen und Gegenwartsströmungen — weiter noch franziskanische, oratorianische, salesianische — wird die liturgisch-benediktinische angeführt. Ihr „psychologischer Quellgrund“ sei wohl „eine gewisse Ermüdung ob aller herben individualistischen ästhetischen Mühsal, die Sehnsucht nach ungesehenem, organischem Wachstum in Christus, nach Geborgenheit in einer heiligen und heiligenden Lebensgemeinschaft“. Die Abhandlung schwenkt naturgemäß in ihrem weiteren Verlauf fast ganz vom Geschichtlichen ab.

[758]

Ph. Funk, *Die Jungen und die Alten* (Hochland 22 I [1924/25] 589—597). Wenn hier ein Vierzigjähriger die geistige Aktivität seiner Generation und ihr Verdienst um das kulturelle Leben im deutschen Katholizismus wider die stürmisch vorwärtsdrängende, weitherzige, mehr in sich selber ruhende als auf ihre älteren Freunde eingestellte heutige Jugend verteidigen will, so wird der Altersgenosse geneigt sein, ihm trotz des fast übergroßen Eifers, den er dabei entwickelt, weithin zuzustimmen. Einer Art heutiger liturgischer Wirksamkeit gegenüber mögen Warnungen wie die: „man mache kein großes Geschrei und vermeide . . . alles, was nach Ästhetizismus und Spielerei aussieht“, nicht schlechthin unberechtigt sein. Man fragt sich gelegentlich ja auch allen Ernstes selbst: Hat die liturgisch vollkommene Durchführung des Pfarrgottesdienstes in Hochamt, Vesper und Komplet, hat die Erklärung der Liturgie in Predigt und Katechese seit deiner Jugendzeit eigentlich Fortschritte oder hat sie gar Rückschritte gemacht? Große Figuralmessen, bei denen die Gemeindefeier dank dem Zudrang vieler mehr musikalisch interessierter Elemente an Innigkeit und Einheitlichkeit verliert und das Proprium leicht über Gebühr zurücktritt, tun es doch auch nicht! Andererseits darf man vielleicht doch der Ansicht Ausdruck geben, daß F. die Fortschritte im liturgischen Leben der von der Jugendbewegung ergriffenen und mancher anderen Kreise nicht ganz gebührend einschätzt. Gewiß, in die Liturgie gehört nicht gerade „Stefan Georges Art“. Aber der Versuch einer Vervollkommnung der deutschen Sprachform der liturgischen Texte auch etwa über die neuesten Ausgaben des »Schott« hinaus ist doch noch längst keine „Ästhetisierung des Heiligen“, vielmehr, wie ich glaube, beinahe Vorbedingung für ein weiteres Vordringen des liturgischen Interesses bei allen Nichtlateinkundigen. Und

um den „gediegenen theologischen Unterbau“ der Teilnahme an der Liturgie müht man sich doch in der Gegenwart wirklich ganz anders als vor zwanzig und mehr Jahren.

[759]

Ph. Waldhelm, *Liturgische und eucharistische Bewegung* (Die Seelsorge 2 [1924/25] 239—241). Befürchtung, daß die lit. Bewegung zu sehr ästhetisch-künstlerische Absichten verfolge oder zu stark eine Repristination alter Kulturformen wolle, statt hauptsächlich Rückkehr zu tiefsten religiösen Lebensformen zu sein. Auf diese Weise bleibe oder würde „sie im weitesten Sinne unpopulär, weil faßbar nur für einen kleinen Kreis antik-griechisch eingestellter Menschen“. Über bloßes Zuschauen und Sichfreuen müsse sie zum Teilnehmen am lit. Leben, zur Eingliederung in die lit. Gemeinschaft führen. Man darf bemerken, daß die letztere Forderung von unserem Standpunkt aus selbstverständlich ist, und daß eine lebendige, warme Teilnahme aller Schichten des Seelsorgsklerus am besten gegen alle Gefahren wappnet.

[760]

[H.] Mulert, *Religiöse Bewegungen im heutigen Katholizismus* (Zeitschr. f. d. ev. Religionsunterricht an höh. Lehranstalten 35 [1924] 23—35). Nicht originell, aber durchweg recht verständig spricht sich dieser Aufsatz auch über die liturgische und eucharistische Bewegung aus. „Strenge Konzentration auf schlichte alte Formeln, auf einen wahrhaft kirchlichen Stil kann einem Geschlecht, das auch in den Kirchen eine von der weltlichen stark beeinflusste Musik zu hören gewohnt war, ungeahnte Eindrücke verschaffen.“

[761]

Th. Krüger, *Katholizismus und Gegenwart* (Zeitschr. f. Missionskunde u. Religionswissenschaft 38 [1923] 260—272, 304—310). „Das Ästhetische wird zur Brücke, über die der Katholizismus in Gestalt der hochkirchlichen Bewegung in das protestantische Kirchentum eindringt, mit kultisch-sinnlichem Zauber die Seelen betörend...“ Für die Auffassung des Verf., der nicht gerade alle Vorzüge katholischer Kirchlichkeit bestreiten möchte, ist es doch „tragisch, den Zauber der Eucharistie als das Wesen des Christentums verkünden zu hören“.

[762]

M. Riemer, *Katholizismus und Protestantismus in Deutschland* (Zeitschr. f. systemat. Theologie 2 [1924] 538—552). Der in manchem anfechtbare Aufsatz streift Äußerungen von R. Grosche über den Zusammenhang von Liturgischem und Spiel bei einer Aufführung der Frankfurter Jugendspielscharen. Sehr irrig meint er, solange die Kirche „die Gemeinde nicht zum Subjekt des gottesdienstlichen Handelns“ mache, werde „sie die individuell auf die objektive Opferhandlung am Altar eingestellten Einzelnen nie zu einer Gemeinde vereinigen können“. Und schon heute interessiert die lit. Bewegung nicht nur „enge Kreise“, nicht nur „in der Hauptsache die ästhetisch und archaisch Empfindenden“, sondern wird, falls sich der Weltklerus ihr völlig zu eigen gibt, trotz R. immer mehr „ein Frömmigkeitserlebnis des Volkes und Ausgangspunkt einer Erneuerung der religiösen Kraft“.

[763]

Abtei Maria Laach (1920—1924) (Studien u. Mitteilungen zur Gesch. des Benediktinerordens 42 [1923/24] 273—283). Zusammenfassender, lehrreicher Rückblick besonders auf die Arbeit der Abtei im Dienste des lit. Apostolats.

[764]

P. Parsch, *Die liturgische Bewegung in Österreich* (Das Neue Reich 6 [1923/24] 1115—1117). Die Herde der lit. Bewegung in Österreich: In der studierenden Jugend Wiens, in Klosterneuburg (Verbindung von Liturgie und Bibel), St. Anna in Wien, Gersthof, Salzburg, Brünn. In Gersthof Patenschaft Klosterneuburgs, in Salzburg Leitung durch P. Brodmüller S. V. D., in Brünn durch den Superior der Eucharistiner P. Rücker. „In Wien selbst wurden in den letzten drei Monaten nicht weniger als zehn neue liturgische Gemeinden gegründet. Die volksliturgische Messe wird schon in mehreren Wiener Kirchen als öffentlicher Gottesdienst gefeiert.“

[765]

S. Stricker O. S. B., *Die Wiener liturgische Priestertagung (15.—18. September 1924)* (Benedikt. Monatschrift 7 [1925] 63—67). Die Tagung entsproß der von P. Wilh. Schmidt S. V. D. eingeleiteten, von Kard. Piffl beförderten österreichischen Bewegung, war von über 300 Geistlichen besucht und verlief sehr befriedigend.

Immerhin zeigte sich, „daß es noch vielen Studiums bedarf, bis das liturgische Gebet uns wieder vertraut sein wird“. Da die Referate — deren erstes Abt Herwegen O. S. B. hielt — in Buchform erschienen sind, sei hier auf sie nicht eingegangen und nur noch erwähnt, daß sie von lebhaften Diskussionen begleitet waren. [766]

G. Slanski, *Liturgische Priestertagung* (Wien, 15.—18. Sept. 1924) (Der Seelsorger 1 [1925] 24 f.). Ein vortrefflicher Anfang; nur verlangt es den Klerus „mehr nach unmittelbaren Fingerzeigen und Hilfsmitteln zur augenblicklichen fruchtbringenden Auswertung in der Seelsorge“. [Diese wird der Klerus durch Studium sich erwerben.] [767]

S. Geiger, *Die religiöse Bewegung unter den katholischen Akademikern. Ihr Sinn, ihr Wollen, ihr Erfolg* (Theologie u. Glaube 16 [1924] 491—501). Der lit. Einschlag der Bewegung wird ernst, aber ohne eigene Klangfarbe betont. [768]

Mitteilungen des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung H. 10—12 (1925). Charakteristisch für die Berichte über die Dresdener Verbandstagung vom September 1924 erscheint, daß sie einen starken lit. Einschlag der Tagung schlechthin voraussetzen. Von den feierlichen lit. Funktionen hatte das Haupthochamt mit der großen Emoll-Messe von Bruckner „eine nahezu überirdische Weihe“ und war „ein säkulares Ereignis“. Besonders bemerkenswert war der die früheren Versammlungen weit übertreffende Andrang zur hl. Eucharistie. Auch die Essener Tagung Anfang März 1925 legte trotz ihres schlichteren Rahmens Wert auf eine über den Alltag erhebende lit. Feier. [769]

O. Söhnngen, *Frühjahrstagung des kath. Akademikerverbands in Essen* (Die Christl. Welt 39 [1925] 417—421). In der Aussprache über das Referat P. Simons »Die christlichen Konfessionen und die Volksgemeinschaft« wurde angeregt, zwischen Katholizismus und Protestantismus eine Brücke zu schlagen „durch Übernahme protestantischer Kirchenmusik, vor allem Bachscher Messen und protestantischer Choräle in den katholischen Gottesdienst“. Der Satz unseres Berichts, ein Diskussionsredner sei für die Einführung des deutschen Kirchengesanges eingetreten, „der protestantische Choral sei doch anerkanntermaßen besser als der katholische“, muß in dieser Fassung wohl wider die lateinische Liturgiesprache gedeutet werden. Alle diese Vorschläge hätten in der Versammlung ein warmes Echo gefunden. [770]

H. Preindl, *Münchener Kunstleben* (Der Gral 19 [1924/25] 76—80). Die allgemeine Sehnsucht nach der Höhe, die sich sehr mannigfach geltend machende romantische Strömung kam insbesondere in München „auch der öffentlichen Religionspflege zugute. In das katholische kirchliche Leben kam neuer Mut und Schwung, erhöhte Begeisterung. Nicht nur die üblichen Gottesdienste wurden im Anschluß an die mächtig emporschwellende liturgische Bewegung und unter gesteigerter Pflege der Kirchenmusik, in der der gregorianische Gesang wieder eine größere Rolle spielte, vielfach mit einem Geist des Erlebens erfüllt, auch uralte lokale kirchliche Gebräuche, die im bürgerlichen Zeitalter aus der Übung gekommen waren, wurden wieder aufgenommen“. [771]

H. Höpfl O. S. B., *Römische Briefe* (Benedikt. Monatschrift 7 [1925] 5—14, 119—125). Außerordentliche kirchliche Feierlichkeiten in Rom wie das Zentenarium der Laterankirche, das der Kanonisation des hl. Thomas von Aquino, das Goldene Priesterjubiläum des Kard. Gasquet O. S. B. „Das kirchliche Leben kann sich wieder frei entfalten; der Ausländer... ist erstaunt, wenn er die großartigen Kundgebungen des Glaubens in Rom sieht, vor allem die gewaltigen farbenprächtigen Prozessionen, die trotz einer gewissen Unordnung und Regellosigkeit... ein erbauliches Schauspiel bieten.“ [772]

Julian Alameda O. S. B., *Le mouvement liturgique en Espagne* (La Vie et les Arts lit. 11 [1924/25] 452—458). In Spanien ist die liturg. Tradition nicht so abgerissen wie in andern Ländern; aber es droht eine Überwucherung durch die Privatandachten. Dagegen erhebt sich allmählich eine „lit. Bewegung“, geführt von den

Benediktinern, zunächst denen von Silos (seit 1880 von französ. Bened. restauriert). „Boletín de Santo Domingo de Silos“ (gegr. 1897) erste lit. Zeitschrift Spaniens; ähnlich wirkte die „Revista eclesiastica“. Marius Férotin O.S.B. gab den *Liber ordinum* und den *L. mozarabicus sacramentorum* heraus. L. Pierdet O.S.B. veröff. 1910 *El rezo eclesiastico*, die erste span. Abhandlung über die Geschichte des Officiums; Santiago Alameda O.S.B. schrieb *Nociones fundamentales sobre el oficio* (Bilboa 1924); Augustin Rojo O.S.B.: *La Misa y su Liturgia, explicación histórica, teológica y mística* und *La oración litúrgica por los enfermos, anotaciones al Ritual y al Missal*. Übers. des Missale und Vesperale von Lefebvre. Dazu liturg. Übungen. — Pflege der Lit. durch die Abtei Montserrat; 1915 lit. Kongreß; *Vida cristiana* erscheint seitdem; P. Gubianas gab den *Manual eucarístico litúrgico* und ein Meßbuch heraus; dazu eine liturg. Volksbibliothek begonnen. 1916 lit. Woche in Bañolas. 2 Werke für Gebildete: *El valor educativo de la liturgia católica* (Barcelona 1918), *Indumentaria litúrgica* (Vich 1918). Tätigkeit der Benediktiner und Jesuiten zu Madrid. O. C. [773]

Almanach Catholique français pour 1924 (Paris 1924). Angaben über das liturg. Leben in Frankreich im Erscheinungsjahr des »Almanach« und 1923. [774]

G. Villier, *Le mouvement liturgique et grégorien en France* (Revue St. Chrodegang 4 [1922] 5 f., 22—24, 34—38). Bericht über die lit. Erweckung in allen Teilen Frankreichs nach dem Kriege, insbesondere die zahlreichen Kongresse von 1919—21, den Erfolg der römischen Aussprache des Kirchenlatein, die kirchenmusikalische Bewegung. [Nach Revue d'hist. d'Église de France 10 (1924) 130.] [775]

J. Simon O.S.B., *Les revues liturgiques françaises* (Les Nouvelles religieuses 7 [1924] 217 f.). Liste und Charakterisierung der französischen und französisch geschriebenen belgischen liturg. Zeitschriften: *Questions liturgiques* et *paroissiales* (Löwen), *La Vie et les Arts liturgiques* (Paris), *Revue liturgique et monastique* (Maredsous), *Bulletin paroissial et liturgique* (Brügge), *Revue pratique de liturgie et de musique sacrée* (Lille). Alle bis auf die letzte sind von Benediktinern geleitet. L. G. [776]

Trois récentes manifestations liturgiques (La Vie et les Arts lit. 10 [1923/24] 532—539). D. Buennner O.S.B. berichtet über eine Oblatenversammlung zu Saint-Benoît-sur-Loire 13.—20. VII. 1924 mit Vorträgen, gemeinsamem Officium usw.; P. de Puniet O.S.B. über den eucharist. Kongreß von Amsterdam (22.—27. VII. 1924); L. Marcellin über Le grand pardon de Sainte-Anne-d'Auray (26. VII. 1924). O. C. [777]

A. Cabassut O.S.B., *Vie chrétienne et vie liturgique* (La Vie et les Arts lit. 11 [1924/25] 227—235) zeigt an 3 Laien die Fruchtbarkeit liturgischen Betens. O. C. [778]

Ch. Caeymaex, *Le Cardinal Mercier et le Mouvement Liturgique* (Cours et Conférences des Semaines Lit. III [Löwen 1925] 333—347). Die bahnbrechende und umfassende Tätigkeit des Kard. für die Verbreitung der liturg. Frömmigkeit in seiner Diözese wird unter zusammenfassenden Gesichtspunkten (sa vie épiscopale, ses initiatives, ses œuvres) kurz charakterisiert. Besonders bemerkenswert seine erfolgreichen Bemühungen, das Volk zu aktiver Teilnahme am Gottesdienst zu führen. Beteiligung des Volkes an Choralgesang und Zeremonien, Einführung in das Verständnis der Liturgie durch liturgische Pfarr-Tagungen; freudige Mitarbeit des Diözesanklerus. U. B. [779]

W. L. Knox, *The Catholic Movement in the Church of England* (London 1923). Die ritualistische Bewegung mit ihren Meßfeiern an Sonn- und auch Werktagen, ihrem sakramentalen Leben und ihren Zeremonien. Gesamtreligiöse Einstellung des Ritualismus. Common Prayer-Book und Formen des anglikanischen Ritus genügen dem katholischen Andachtsleben nicht: Zu wenig Konzentration auf die Eucharistie, zu wenig Mannigfaltigkeit in den gottesdienstlichen Gebräuchen, oft die nämlichen rituellen Texte die ganze Woche. Bei Zusammenstellung des Prayer-Book ja bewußte Ausschließung mancher katholischer Kultformen (Aufbewahrung der Eucharistie,

Heiligenverehrung, Fürbitte für die Abgestorbenen). Jetzt im 20. Jh. wuchs ein Geschlecht heran, welches das Prayer-Book nicht kennt. Immerhin katholisches Andachtsleben möglich auf Grundlage katholischer Anwendung anglikanischer Formularien — natürlich in völlig neuer Bedeutung. Schon vor der Jahrhundertwende Übernahme des liturgischen Systems des festländischen Katholizismus vielfach in ärmeren Distrikten, wo der Katholizismus seit den Tagen der Traktarianer abgestorben war, aber nur mit Auswahl. Die ritualistische Bewegung führte die vom Prayer-Book abgeschlossenen Formen des katholischen Kults wieder ein, mußte aber in ihren Bestrebungen Mäßigung üben und angleichen. Dennoch vielfach Erkenntnis, daß die volle katholische Liturgie nötig ist. Vgl. Jb. 4 Nr. 814; bei Simon liegt Knox zum Teil zugrunde. [780]

J. Sunder, *Die Kirche in England* (Theologie u. Glaube 16 [1924] 395—406). „Da der Engländer offizielles Zeremoniell liebt . . ., finden feierliche Hochämter besonderen Anklang.“ Prozessionen in den Kirchen Sonntags abends, wo „jeder in den verschiedenen bunten Mänteln und Schleiern seiner Kongregation erscheint“. „Viel bewegtere, abwechslungsfullere und gewissermaßen diszipliniertere“ Anteilnahme an den einzelnen liturgischen Handlungen. Dagegen finden Versuche, kirchliche Tageszeiten zu Volksandachten zu machen, wenig Beifall. [781]

L. G(ille)t O. S. B., *La liturgie à l'étranger* (La Vie et les Arts lit. 10 [1923/24] 503—505). S. Jb. 4 Nr. 817. In England Vorherrschen des Ritualismus, Streben nach den älteren Formen. Die eucharist. Lit. des Prayer-Book soll reformiert werden. Im allgemeinen starke Tendenz zum Katholischen. Einige Extremisten wollen den Kult italianisieren. O. C. [782]

Nicole d'Ash, *Un centre liturgique dans l'Ontario* (La Vie et les Arts lit. 11 [1924/25] 76—80). Im Ursulinenkolleg in Chatham, Diöz. London (Canada), rege Tätigkeit für Lit. und bes. den gregorianischen Gesang. O. C. [783]

George Barnard, *Railway Chapel Cars in America* (Universe 6. II. 1925 p. 1 u. 18). Beschreibung der Kapellenwaggons auf den amerik. Eisenbahnen. L. G. [784]

M. Pribilla S. J., *Kulturwende und Katholizismus* (Mchen 1925 = Zur religiösen Lage der Gegenwart 6). Der lit. Bewegung wird neben den Exerzitien, dem festlichen Gottesdienst neben der stillen Andacht Berechtigung im religiösen Leben von gestern und heute zuerkannt. Immerhin hätte man die Bedeutung des Liturgischen in der gegenwärtigen „Kulturwende“ von P. gerne noch etwas schärfer und klarer herausgestellt gesehen. [785]

F. Niemann, *Die liturgischen Bewegungen der Gegenwart* (Monatsschrift für Gottesdienst u. kirchl. Kunst 29 [1924] 141—149, 188—193). Die hochkirchliche Bewegung „wendet, zumal auf dem Gebiete des Kultus, ihre Blicke stark nach Rom, und in der Tat, was Anbetung, stilles Gebet und mystische Versenkung betrifft, so ist Rom uns weit überlegen“. „Es haben übrigens auch, was weniger bekannt sein dürfte, die ev.-lutherischen Kirchen Schwedens und Dänemarks ähnlich reiche, im Kultus stark von Rom beeinflußte Gottesdienste.“ Ein evangelisch-lutherisches Hochamt in Chemnitz mit katholischem Zeremoniell und in katholischen Paramenten, „die ganze römische Meßliturgie“, das heißt also die Vornesse, bietend; sodann als zweiten Teil „die eigentliche Sakramentsfeier“ „in Anlehnung an die römischen Formulare natürlich in evangelischer Auffassung“. Besorgnis, daß mit den Formen auch „der römische Geist sich wieder einstellt“. Polemik gegen die Auffassung, Luther habe den Kultus „nicht reinigen, sondern zerstören“ wollen. Ablehnen des Psalmodierens im protestantischen Gottesdienst. „Predigt und Anbetung“ mögen „als Einheit aus dem rein protestantischen Geist heraus“ entwickelt werden und zwar „im Anschluß an das gegebene althergebrachte liturgische Material“. [786]

H. Rost, *Katholisierende Tendenzen im heutigen Protestantismus* (Mchen 1925 Zur religiösen Lage der Gegenwart 8). Vor allem an die Zeitschrift »Die Hochkirche« sich anlehnend, behandelt R. in übersichtlicher, abwägender Weise die modernen hochkirchlichen Bestrebungen, von denen er allerdings für den Katholi-

zismus weiter nichts erhofft. Die Reform des Gottesdienstes ziele namentlich auf „den lebendigen Zusammenhang mit der althechristlichen Vergangenheit“, die „kultische Anbetung“, das „evangelische Hochamt“, in dem sogar die wenn auch nur numinos aufgefaßte Elevation ihre Stelle finden solle. Beispiele solcher Feiern in Berlin, Chemnitz, Dresden, in und bei Magdeburg. Man wolle Einführung des Bischofsamtes, Aufbewahrung der Eucharistie, Privatbeichte, wolle Offenhalten der Kirchen, Kreuzzeichen, Weihrauch und Weihwasser, sogar Schweigen der Glocken von Gründonnerstag bis Ostern. Es solle zu einem amtlichen Liturgiebuch kommen; eine Brevierkommission habe auf der Grundlage des *Breviarium Romanum* gearbeitet, einerseits dieses vereinfachend, anderseits Schriftabschnitte, Liederstrophen, evangelische Gebete einfügend. — Der Gegenstand bedürfte noch einer eingehenderen, mehr fachtheologisch vertieften, die Rolle der Bestrebungen innerhalb des Gesamtprotestantismus umgrenzenden und einschränkenden Darstellung. [877]

F. Frick, *Protestantismus und Liturgie* (Theol. Blätter 3 [1924] 145—154). „Die liturgische Bewegung im katholischen Lager ist Bewegung aus liturgischem Bewußtsein heraus, und zwar aus einem ganz bestimmten Bewußtsein, das an einer täglich ausgeübten, seit Jahrhunderten festgelegten Liturgie geschult wird.“ Merkmale: „Universale Uniformität“ und „Heilsnotwendigkeit gerade dieser einen Form“. [878]

W. Stählin, *Evangelische Liturgie* (Tat 16 [1924] 288—299). Die Geschichte der gottesdienstlichen Formen im 17./18. Jh. ist eine Geschichte der Auflösung der aus der Reformationszeit überkommenen Formen. Durch die Predigt wurde der Gottesdienst bei Pietisten und Rationalisten religiöse Volkserziehung. Die Wiedereinführung der Lit. im 19. Jh. kam von außen; die Zeit hatte aber kein Verständnis für die zweckfreie und überpersönl. Lit., die Darstellung einer objektiven Ordnung der Wahrheit und des Lebens ist. Die heutige Zeit bringt auch unter den Protestanten mehr Voraussetzungen dazu mit. Doch zeigt sich bei den neuen Bestrebungen eine große Willkür, weil man verlernt hat, in der Lit. den feierl. Ausdruck einer göttlichen Ordnung zu sehen. A. W. [879]

Glaue, *Zum Gebrauch des „Amen“* (Monatsschrift f. Gottesd. und kirchl. Kunst 29 [1924] 231—238) knüpft an oben Nr. 262 Bemerkungen über den Gebrauch des A. in der prot. Liturgie an und vergleicht diesen mit kath. und orient. Brauch. A. W. [790]

F. Fuchs, *Von der echten und der unechten Unionsidee* (Hochland 22 [1924/25] II 347—351). Gedankenreiche Übersicht über die einschlägigen Bestrebungen von heute und ihre Literatur. Der Aufsatz erinnert an die Gebetsoktav von Petri Stuhlfeier bis Pauli Bekehrung, „die 1908 von Nichtkatholiken eingeführt, 1909 von der römisch-katholischen Kirche angenommen und 1920 vom »Weltbund für Glauben und Verfassung«, der hauptsächlich den angelsächsischen Protestantismus umspannt, empfohlen wurde“. E. Krebs bezeichne es als den ersten Fall seit der Reformation, daß getrennte Christen in Menge öffentlich beten um der kirchlichen Einheit willen. [791]

Mitteilungen des Hochkirchlich-Ökumenischen Bundes (Una Sancta 1 [1925] 13—15). Der Gegensatz der beiden Richtungen innerhalb der »Hochkirchlichen Vereinigung«, der bewußt landeskirchlich-protestantischen und der entschieden ökumenisch eingestellten, sei unhaltbar geworden, „sobald... der protestantische Konfessionalismus sich exklusiv gebärdete, sobald die Heraushebung des »evangelischen Sondergutes« zur Abschließung und Setzung von »Grenzlinien« führte“. Wolle ja die ökumenische Richtung nicht Grenzen ziehen, sondern Brücken bauen, betone sie „grundsätzlich nur das »Allgemeine« oder »Katholische« (im Sinne der in dem Gut der alten, ungeteilten Kirche gegebenen gemeinsamen kirchlichen Fundamente)“. Der Gegensatz wurde auch praktisch: Auf lit. Gebiet wiederholte er sich „in dem Widerstreit eines klar und entschieden hochkirchlichen, das

Objektive in der Kirche und den kirchlichen Formen betonenden Ideals, und eines »dorkirchlich« verdünnten und verwässerten Strebens nach »Bereicherung« und Verschönerung des Gottesdienstes“. Die ökumenische Richtung lehne die „Gleichsetzung der Augustana mit den alten ökumenischen Bekenntnissen“ ab. Sie bleibe in Fühlung mit der English Church Union. [792]

A. v. Harnack, *Una Sancta* (Die Christl. Welt 39 [1925] 164—168). Anzeige der gleichnamigen »Zeitschrift des Hochkirchlich-Ökumenischen Bundes«, hg. seit Anfang 1925 von Alfred v. Martin-München. Der Bund übe am Protestantismus „schärfste, ja einschneidende Kritik“, nicht jedoch am Katholizismus, den er sogar begünstige. Er arbeite mit dem Begriff „die alte ungeteilte Kirche“, ohne ihn fest zu bestimmen. Weshalb sage er nicht einfach, „wir sollen zur griechischen Kirche zurückkehren und sämtlichen Griechen werden“? Wer erkläre, die Kirche sei „als empirische Größe mit ihren Ämtern und Riten eine Stiftung des Herrn und göttlicher Herkunft, der zerstöre“ den Protestantismus. [793]

E. Krebs, *Die Kirche und das neue Europa* (Fröb 1924). Auch die liturgische Bewegung „ist etwas, was unser Volk von innen her durchzieht, etwas, was nicht von oben her hineingetragen wurde“. Dem Aufruf des Papstes zur eucharistischen Bewegung „antwortete die hörende Kirche mit dem Ruf nach liturgischer Bildung und Schulung“. [794]

H. Platz, *Um Rhein und Abendland* (Rothenfels 1924). Daß eine französische Seite erklärt hat, man würde „gerne den Deutschen die Hand reichen, wenn sie alle — Beuroner Benediktiner wären“, gilt Platz als „erfreulicher Beweis dafür, daß die Liturgisierung des deutschen Menschen, wie sie von den Benediktinern erstrebt wird, geeignet ist, ihn aus der Isoliertheit und Verkennung zu befreien und ihm so ... eine größere Weltgängigkeit zu verschaffen“. Die Analyse der katholischen Jugendbewegung im letzten Lustrum vor dem Krieg gibt dem Buche Anlaß, von dem schon damals in ihren Kreisen empfohlenen engen Anschluß an die Liturgie zu sprechen. Anderseits muß es klagen, daß uns Deutsche und insbesondere uns Rheinländer in der Gegenwart „kein Wall von liturgischer Form und asketischer Strenge ... vor Dämon und Abgrund“ schütze, „uns als Kinder des liebenden Vaters zum Leibe Christi“ verbinde. An dem Vortrag des Russen v. Arsenjeff gelegentlich der Herbsttagung der Schule der Weisheit 1923 entzückte Pl. besonders, „wie unmittelbar ... da“ im christl. Morgenland „alles noch aus der Liturgie“ lebe. [795]

Th. Michels O. S. B., *Von Gottesdienst, Form und Feier auf der [Werk-] Tagung [des Quickborn auf Burg Rothenfels August 1924]* (Die Schildgenossen 5 [1924/25] 26—31). Mit Missa recitata und Complet wurde der Tag eröffnet und beschlossen. Vortrag namentlich der Responsorien des Advents in Gardinis Verdeutschung. Der Verf. des Aufsatzes hielt einen Kreis über das Röm. Meßbuch ab. Es wurde hier erkannt, wie eng liturgisches Leben, Studium der Hl. Schrift und Väter zusammengehören, in ihrer Vereinigung „die Einheitsfülle und -form des kirchlichen Lebens ... offenbaren“. Obwohl „die liturgische Form nichts Zufälliges ist, sondern aus dem Geist der Kirche heraus gewachsen ist“, braucht „die abendländische Form der Liturgie nichts schlechthin Ewiges zu sein“. „Aber nur eine Zeit, die wieder ganz aus der Liturgie heraus lebt“, darf es wagen, „unter dem Anhauch des Heiligen Geistes zu Um- und Neubildungen des liturgischen Lebens zu schreiten“. Vgl. auch andere Aufsätze der nämlichen Zeitschrift über die Tagung. [796]

J. Emonds, *Werkwoche und Liturgie* (Die Schildgenossen 5 [1924/25] 171—173). Der in der vorigen Nr. angezogene Aufsatz von P. Michels wünscht die Erneuerung des Gemeinschaftslebens, wie sie die Tagungen auf Burg Rothenfels anstreben, auf der Liturgie beruhend; im Gegensatz zu aller Problematik der letzten solle „die künftige Burgtagung eine liturgische Gemeinschaft sein“. Demgegenüber kommt es Emonds manchmal vor, „als ob man vorzeitig auf dem Berge Tabor

liturgische Hütten baue“; es sei für junge Katholiken in der Welt nicht möglich, „neben das Leben aus dem Glauben ein Leben aus der Liturgie zu stellen“. Das Wesentliche sei der Glaube aus der Gemeinschaft, er ruhe „in der geschichtlichen, positiv gesetzten liturgischen Schale“. Ein Zusatz der Schriftleitung macht schon berechtigterweise darauf aufmerksam, daß hier Kern und Schale organisch zusammengehören.

[797]

Max Fischer, *Religiöse Strömungen in Deutschland*. Deutschland. Vergangenheit und Gegenwart. Hg. v. K. Federn u. J. Kühn (Berlin u. Mchen 1925) 382—390. „Eine Zeit, die in erster Linie rein verstandesmäßig die Kirche befandete oder verteidigte, hatte zu der Liturgie... kein persönlich starkes Verhältnis...“ „Eine Generation aber, die in ihrem Erleben wieder den mystischen Kern religiösen Lebens erstrebte, für sinnbildliche Gestaltung der Beziehung des vergänglichen Menschen zum Ewigen in Wort, Gebärde und Handlung ihr ursprüngliches Verhältnis besaß, mußte die Tiefe und Schönheit der katholischen Liturgie mit neuer Frische erleben.“ Das Gemeinschaftsgefühl in der katholischen Jugendbewegung, das aus dem Liturgischen heraus „seine besondere Stärke und Wertigkeit erhält“.

[798]

J. Baudot O. S. B., *L'Année Sainte* (Quest. Lit. et Par. 10 [1925] 1—19). Der jetzige Ritus zur Öffnung der hl. Pforte geht im wesentlichen zurück auf den von Alexander VI. 1499 angewandten. Bemerkenswert ist, daß Clemens VIII. 1599 den Jubiläumsablaß allen denen gewährte, die dem Pontifikalamt in der Weihnachtsnacht beiwohnten.

A. W. [799]

J. Baudot O. S. B., *Le Jubilé de l'Année sainte* (La Vie et les Arts lit. 10 [1923/24] 523—531, 11 [1924/25] 9—17). Geschichte des Jubeljahres, seine Feier, der damit verbundene Ablaß. Meist nach H. Thurston S. J., *The holy year of Jubilee* (Lond. 1900).

O. C. [800]

N. N., *De ritibus servandis a Romano Pontifice in aperienda et claudenda Porta Sancta* (Ephem. lit. 38 [1924] 339—347). Geschichte und Ritus.

O. C. [801]

Das heilige Jahr MCMXXV (Mnch.-Rom 1925). Der Theatinerverlag gab ebenfalls in prächtiger Ausstattung das Ritual heraus wie auch eine kurze Geschichte und die Bilder der 4 Hauptkirchen Roms und der 1925 kanonisierten Heiligen.

O. C. [802]

Führer durch die Jahrtausend-Ausstellung der Rheinlande in Köln 1925. Hg. v. W. Ewald u. B. Kuske (Köln 1925). Die Entwicklung der lit. Zweckbestimmung verpfichteten kirchlichen Goldschmiedekunst am Rhein, an reichen und erlesenen Beispielen aufgezeigt. Entwicklungsfolge der lit. Gewandkunst seit der Wende des ersten Jahrtausends.

[803]

Amtlicher Führer durch die historische Jahrtausend-Ausstellung in Aachen Mai bis Juli 1925 (Aachen 1925). Übersicht über die hervorstechendsten Erzeugnisse Aachener Goldschmiedekunst, die überwiegend lit. Bestimmung dienen (insbesondere 13. Jh., Renaissance, Barock und Rokoko). Aachen als Wallfahrtsort.

[804]

H. A. Krose S. J. und **J. Sauren**, *Kirchl. Handbuch für das kath. Deutschland*. Bd. 12: 1924/25 (Frbg 1925). Die Abteilung „Kirchenrechtliche Gesetzgebung und Rechtsprechung“, bearbeitet von N. Hilling, bringt natürlich auch die einschlägigen, diesmal recht zahlreichen liturgischen Entscheidungen. Bei den „Vereinen zur Pflege der Kultur und Volksbildung“ wird auch über den „Verein zur Pflege der Liturgiewissenschaft“ berichtet, der außerhalb Deutschlands in Holland, Belgien, Frankreich, der Schweiz, Spanien, Österreich, der Tschechoslowakei und Amerika Mitglieder habe.

[805]

C. Noppel S. J., *Das soziale Königtum Christi* (Stimmen der Zeit 55 [1924/25] II 241—248). Erinnert daran, daß vor Beginn des Anno Santo 1900 seitens zahlreicher Kirchenfürsten an Leo XIII. die Bitte gerichtet worden sei, ein Fest des sozialen Reiches des Herzens Jesu einzuführen. Es sollte der „Auswirkung und Ausstrahlung der Liebes- und Sühnekraft“ des Herz Jesu-Festes, der „nach außen ins Leben hervortretenden Herrschaft der Liebe Christi“, geweiht sein.

[806]

J. de V., *Les droits d'une fête* (La Vie et les Arts lit. 11 [1924/25] 420—425). Epiphanie feiere das Königtum Christi in der schönsten Weise. Vgl. darüber auch die Broschüre von Lefebvre O. S. B., erschienen im Bulletin paroissial liturgique von St. André-Brügge, Febr.—Apr. 1925, die auch Pius XI. überreicht worden ist: *La Fête du Christ Roi des nations*, und E. Flicoteaux O. S. B., *L'Epiphanie de Notre Seigneur* (La Vie Spirit., Jan. 1925). Für das Fest tritt ein R. Garrigou Lagrange (ebda Okt. 1925). Vgl. ferner den Bericht über die ganze Bewegung und die Gründe für und wider bei A. P., *De Iesu Christo Rege universali gentium* (Eph. lit. 39 [1925] 238—246, 279—286), der schließlich auch für Epiphanie eintritt. O. C. [807]

P. B., *De nova Ritualis Romani editione Vaticana* (Eph. lit. 39 [1925] 246—249, 287—291, 308—314). Durch Dekret der Ritenkongregation vom 10. VI. 1925 bestätigte Pius XI. die neue Vatik. Ausgabe des Rit. Rom., die den Cod. I. C. und sonstige neuere Bestimmungen berücksichtigt. Die Änderungen einzeln besprochen. Wird fortgesetzt. O. C. [808]

Pastoralliturgik.

Von Athanasius Wintersig O. S. B.

Abt I. Herwegen O. S. B., *Liturgische Erneuerung und Seelsorgserneuerung* (Bonner Z. f. Th. u. Seels. 2 [1925] 155—163). Die lit. Erneuerung, deren Wert aber nicht nach ihrer seelsorglichen Bedeutung bemessen werden darf, fühlt sich am meisten den Seelsorgsbestrebnungen verwandt, die eine Hebung der eigentlichen, auf dem Gnadenstande der Gemeinde aufbauenden ordentlichen Seelsorge und die Erneuerung der Pfarrei wollen. Laienapostolat. Als Mittel der außerordentlichen Seelsorge kommt die L. erst in zweiter Linie in Betracht. Die Predigt muß dienend zum Mysterium führen. Arbeitsschulmäßige Behandlung der L., besonders in der Perikopenstunde. Die L. als Quelle für eine wesentlich katholische Pädagogik. Der Aufsatz ist reich belegt. [809]

A. Brodmühler S. V. D., *Mittel, Umfang und Frucht liturgischer Erneuerung* (Ber. d. Lit. Priestertag [Wien 1924] 191—213). Überblick über die junge lit. Erneuerungsbewegung und Einordnung in die allg. lit. Erneuerung des letzten Jh. Mittel: Predigt, literarische Arbeit, Kunst, Liturgisches Seminar in Verbindung mit dem Priesterseminar. Umfang: Das ganze menschliche Leben. (Die Ausführungen über das Mysterienspiel lassen den wesentlichen Unterschied desselben vom lit. Mysterium nicht recht erkennen.) Frucht: „In ihrer Vollendung ist die lit. Ern. das Leben des vollkommen erlösten Menschen“; in der Kirche: „eine Vermählung des grenzenlos Absoluten und vielfach Bedingten, des Zeitlichen und Ewigen — sie ist die in allen Menschen offenbar gewordene Herrlichkeit Christi, und Priesterleben ist die Mitteilung dieser Herrlichkeit“. [810]

H. Hoffmann, *Liturgie und Priester* (Seelsorge 3 [1925] 3—6). Der Priester muß sich auch in Deutschland zum Träger der liturg. Erneuerung machen. Hinweis auf Beispiel und Erfolg der Wiener Priestertagung 1924. [811]

K. Rudolf, *Wege zur volksliturgischen Praxis* (Ber. d. Lit. Priestertag [Wien 1924] 149—159). Der erste Schritt ist die eigene rechte und tiefe liturg. Einstellung. Dann muß man sich bewußt sein, daß die Lit. nicht ein neues Seelsorgsmittel unter vielen anderen ist, sondern daß sie eine auf das Ganze gehende Umstellung der Seelsorge fordert. Dann müssen alle natürlichen Grundlagen und Vorbedingungen wieder geschaffen werden, die uns für die lit. Haltung verlorengegangen sind. Darauf folge praktisch Chormesse und Chorgebet, als die besten Wege, die Gemeinden in die übernatürliche Wirklichkeit der Lit. hineinzustellen. [812]

A. Stonner S. J., *Liturgie als Symbol* (Ebda 17—31). Meist im Anschluß an Gedanken Guardinis wird die Problematik der lit. Bew. mit dem Problem der Symbolfähigkeit der Jetztzeit zusammengesehen. Das Symbolreich des Wortes, der Töne, des malerisch Schönen, der Bewegungen, Gebärden und Handlungen ist uns fremd geworden. Mittel zur entfernteren Schulung der Symbolkraft: die natürlichen Symbolkräfte der Kindheit, des Volkes, im Leben der Natur; Betonung des Sich-einlebens und Wieder-sich-Auslebenlassens, Auswirkenlassens der Gnade. Das Natürliche ist nur ein Bereitstellen der Ausdrucksmöglichkeiten, damit der göttliche Geist mühelos darauf spielen kann. Zur unmittelbaren Schulung der Symbolkraft wird empfohlen: Langsames, tiefes Schauen der lit. Symbole, Handeln und Üben derselben. Es ist die bes. Aufgabe der Priester, die Symbolunfähigkeit unseres Geschlechtes durch das kath. Symbolkönnen der Lit. zu überwinden. [813]

A. Croegaert, *La Liturgie, principe de la Vie paroissiale* (Cours et Conférences des Semaïnes Lit. 3 [Löwen 1925] 117—126). Ausgehend vom Priestertum Christi und der Kirche, legt Cr. die Einordnung der Pfarrei in das Bistum und ihre eigene Bedeutung dar: „Vie liturgique et vie paroissiale, étant solidaires, le premier objectif de la Restauration liturgique sera celle de la Grand' Messe, l'Acte par excellence du Culte de la Communauté paroissiale.“ [814]

J. de Bie, *Praktische middelen voor liturgisch leven in de Parochie* (Verslagsboek Lit. Congr. Mechelen 1924, 149—156). Bem. über die lit. Einrichtung der Pfarrkirchen (Hochaltar, Taufbrunnen, Ambonen) und des Gottesdienstes (Hochamt als die Pfarrangelegenheit), über die lit. Erziehung der Priester, Kirchendiener und Chorknaben, über die lit. Bildung der Gläubigen (lit. Richtung der Predigt, wenigstens im Hochamt; Vorträge; durch die Kinder die Pfarrei beeinflussen). [815]

J. Pauwels S. J., *Het Doopsel bron van geestelijk leven in de parochie* (Ebda 177—185). Bes. im Unterricht über die Taufe ist deren grundlegende Bedeutung (und dementsprechende Behandlung) für das Pfarrleben hervorzuheben. [816]

G. Simons, *L'Assistance pieuse et intelligente à la Messe. Importance primordiale de l'intelligence de „l'Ordinaire de la Messe“, au double point de vue de la connaissance des vérités essentielles de la religion et de la pratique parfaite de la vie chrétienne* (Cours et Confér. des Sem. Lit. III [Löwen 1925] 267—274). [817]

M. English, *Hoe Mishooren?* (Verslagsboek Lit. Congr. Mechelen 1924, 251—258). Die beste Art, der Messe zu folgen, ist das Beten der Meßgebete. U. U., z. B. für Anfänger, ist es ratsam, weniger wichtige Gebete auszulassen. Dafür kommen nicht in Betracht die beim Hochamt gesungenen Texte, dazu Sekret und Kanon. Die freie, sehr subjektive Paraphrase des Kanons (die übrigens viel länger ist als der Kanon) von W. Roche S. J. (niederländisch von O. Huf S. J. *Mijn Misgeheim*, in der 2. Aufl. wenigstens *Ons Misgeheim* [Hilversum 1925] genannt) sollte man auch Anfängern nicht als Ersatz für den Kanon anraten. [818]

P. Parsch, N. Stenta, *Vorfürhrungen* (Ber. d. Lit. Priestertag [Wien 1924] 167—175). Klosterneuburger Chormesse, lit. Stunde, deutsche Sakramentsvesper. [819]

J. Kramp S. J., *Missa* (St. d. Z. 55 [1924] 207—213). Das Wort „Messe“, von dem äußerlichen Entlassungsruf hergenommen, findet sich in allen europäischen Sprachen und ist durchaus eindeutig. Trotzdem es nun zum Wesen der Messe gehört, daß sie kirchlich-liturg. Gemeinschaftsgottesdienst ist, wird es fast nur noch für die Privatmesse ohne aktive Beteiligung des Volkes verwandt. Für die in Gemeinschaft gefeierte Messe hat man andere Namen, wie Hochamt, Singmesse. Für die der lebendiger werdenden Gemeinschaft entsprechende *Missa recitata* sucht man noch nach dem eindeutigen Wort. Was Kramp gegen Chormesse einwendet, es erinnere zu sehr an die Konventmesse einer Abtei, ist nicht stichhaltig, weil die *missa choralis* dort eben Konventmesse heißt. Chormesse ist von den bisherigen Bezeichnungen wohl die treffendste. — Es möge die Zeit wiederkommen, wo man nicht mehr „zur

Kommunion geht“, sondern „zur Messe geht“, die dann als selbstverständlichen Bestandteil die Kommunion einschließt (208). — Ob das Wort Pius' X. vom Beten der Messe historisch ist oder nicht, ist belanglos. Die Sache ist von vielen Synoden empfohlen. — Bei Rückführung der Meßfeiern zu wesentlicherer Form sind nicht persönliche Wünsche des Priesters maßgebend, sondern der Bischof. Läßt dieser Freiheit, so sollen Gemeinde und Priester sich auf eine der verschiedenen Arten einigen. — Stehen, Sitzen, Knien, an die Brust schlagen. — Während des Kanons sollen die Gläubigen die Kanongebete leise mitbeten. — Opfergang. Die drei Überreste des allen Opferganges, der bis zum 9. Jh. den Gläubigen die tätige Anteilnahme am Opferdienst ermöglichte, sind Meßstipendium, Opfergang bei Begräbnismesse und Kollekte. Daß wir den Ersatz durch das Ersetzte wieder verdrängen, ist nicht ein der Messe Wesensnotwendiges, aber es ist unnötig, bei dem Ersatz zu bleiben, wenn wir ohne Beeinträchtigung religiöser Werte zu den von Christus eingesetzten Symbolen unserer Hingabe gelangen können. Hygienische Bedenken bestehen nicht, denn christlicher Anstand wird mit reinen Händen die Hostie anfassen; andere Nahrungsmittel gehen durch mehr Hände als je eine Hostie. Die liturg. Anweisungen berücksichtigen nur eine Zeit, in der der Opfergang längst ausgestorben war. Es wäre als höchstens *praeter*, nicht *contra rubricas*. (Das Singen der ganzen Introituspsalmen bei der Krönungsmesse Pius' XI. wäre sonst auch *contra rubricas*.) Die Messe ist nicht wegen der Rubriken da, sondern diese passen sich der wesentlichen Form der Messe an. — Die innere Anteilnahme des Volkes am Gottesdienst wird nur durch eine entsprechende äußere Gestaltung dauernd zu erreichen sein. [820]

J. Schwacher, *Wie ich zu einer erbaulichen Feier der „liturgischen Meßandacht (Studentenchormesse)“ kam* (Chr.-päd. Bl. 48 [1925] 53—55). Innerhalb eines Semesters bringt ein Religionslehrer unter Zuhilfenahme weniger Minuten des Religionsunterrichtes Schülerinnen der oberen Klassen zu einer verständnisvollen gemeinsamen Feier der Messe und zu freudiger Teilnahme an derselben. [821]

H. Peichl O. S. B., *Vorbereitung und Durchführung der Studentenchormesse* (Ebda 86—88). [822]

P. Bayart, *Pour sauver les Vêpres* (Vie et Arts lit. 11 [1925] 505—515). Daß die Vesper nicht mehr besucht wird, kommt nicht von der Verwendung der lat. Sprache. Das Volk selbst macht keine Einwendungen gegen das Latein; das tun die Gebildeten. Schuld an diesem Mangel ist die geringe liturg. allgemeine Bildung im Stundengebet; dann die ungünstige Zeit, für die meist die Vesper angesetzt wird; weiter die Schwierigkeiten, welche die Psalmen auch in guter Übersetzung noch bergen und die nur durch ausgiebige Erklärung überwunden werden können; man rettet daher die Vesper nicht durch den Gebrauch der Volkssprache, sondern durch Einführung der Gläubigen in das Latein der Vesper, wie man es für das Hochamt durch die Laienmeßbücher bereits getan hat. — B. weist zum Schluß auf einige Texte und Tatsachen hin, die deutlich machen, daß die Kirche die aktive Anteilnahme am Gotteslob auch wirklich wünscht. [823]

M. Schaller O. S. B., *Zum Lebenskern des kirchlichen Stundendienstes: die wirkliche Zeitordnung und Zeitgemeinschaft* (Der Seelsorger 1 [1925] 75—76). Für irgendwie geartete Einhaltung des 3-Stundenrhythmus des Gebetsdienstes, zu dem auch die Gläubigen anzuregen seien. [824]

Br. Bernhard, *Lästige Pflicht oder —? Ein Seelsorgerbrief* (Ebda 50—52). Das Brevier kann und muß als *S t u n d e n g e b e t* verrichtet werden, wenn es dem Priester wieder etwas werden soll. [825]

Kard. Ad. Bertram, *Das Brevier ein Mittel zur Selbstheiligung* (Die Seelsorge 3 [1925] 101—104). Kurze Anregungen. Das beste Mittel zur Reform des Klerus sei, ihn gut Brevier beten zu lehren. [826]

H. Hoffmann, *Das Brevier bei den Protestanten* (Ebda 3 [1925] 114—118). Über alte und neue Vorschläge der Prot. zur Schaffung eines Breviers. Bemerkenswert ist, wie sehr das prot. Brevier auch auf die Seelsorge eingestellt sein soll: pastoraltheol. Betrachtung, „aus der Seelsorge für die Seelsorge“, Lebensbilder großer Seelsorger. Es scheint wenig Verständnis für das Brevier als Gebet der Gemeinschaft vorhanden zu sein. Man sucht ein Andachtsbuch. [827]

R. Guardini, *Zwölf Meßandachten im Anschluß an die liturgische Vesper* (Düsseldorf 1924). Monatsandachten, im Aufbau der Vesper angeglichen (nur statt 5 Psalmen 3), im Inhalt den einzelnen Monaten des Kirchenjahres angepaßt, wobei zuviel Nachgeben an die volkstümliche Monateinteilung des Kirchenjahres im Geiste der Liturgie vermieden ist. Doch wäre es besser, wenn die Psalmen (und Hymnen) mehr den traditionellen angepaßt wären. [828]

R. Tippmann, *Der Sinn der Fastenzeit* (Bonner Z. f. Th. u. Seels. 2 [1925] 82—84). Im Anschluß an Callewært, *La Durée et le Caractère du Carême ancien dans l'Eglise Latine* (Bruges 1920) und das Missale Rom. wird der geistig-sittliche Sinn des Fastens (Fasten von der Sünde, Buße, Heiligung, gute Werke) aufgezeigt. Das freudige Erwarten des Osterfestes, das die Quadragesima auszeichnet, wird nicht genannt. — Die praktisch-seelsorglichen Vorschläge, die im Anschluß daran gemacht werden, könnten noch mehr vom Geiste der liturg. Quadragesima beeinflußt sein. [829]

Némo, *La Semaine Sainte dans une paroisse rurale* (Quest. Lit. et Par. 10 [1925] 21—34). Äußerst geschickte Versuche, an Hand des *Memoriale Rituum* Benedikts XIV. die Feier der Karwoche zu einer Feier der Pfarrgemeinde zu machen. [830]

P. Parsch Can. Reg. Lat., *Die Liturgie der österlichen Zeit und der Seelsorger* (Der Seelsorger 1 [1925] 35—43). Fünf Hauptmotive der österlichen Zeit: Auferstehung, Taufe, Eucharistie, Himmel, Hl. Geist sollen auch den Grundton des pastoralen Wirkens abgeben (Tod und Auferstehung sind nicht genügend in der Einheit des einen *Pascha Domini* gesehen). Besonders wertvoll ist der Vorschlag, die Gemeinde zu den regelmäßigen Tauffeiern einzuladen. Die Himmelssehnsucht und Parusiestimmung ist besonders in der Zeit vor Christi Himmelfahrt zu wecken. Der Geist Jesu ist im Hl. Geist wirksam. Mit diesem Gedanken löse man die mechanische Vorstellung ab, als ob vom Tabernakel aus die Welt regiert werde. Liturg. Vorlesung bei Volksandachten. [831]

P. Parsch Can. Reg. Lat., *Volkgottesdienst und Liturgie* (Ebda 203—209). Volkgottesdienst und Liturgie seien kein Gegensatz. Im Altertum der Kirche fielen sie zusammen, indem gerade der Wortgottesdienst der Vigilien mit besonderer Anteilnahme des Volkes gefeiert wurde. Im MA sei durch die Verschiedenheit von liturg. und Volkssprache ein eigener Volkgottesdienst von hohem Werte entstanden: Krippenspiele, Weihnachtslieder, Passionsgesänge, Osterspiele. Nach dem Tridentinum ist der Volkgottesdienst stark durch den Kult der Eucharistie beeinflußt worden; er ist zur monotonen Segensandacht geworden. Es ist in der Tat, was P. nicht genügend sieht, der Unterschied zwischen Volksandacht und Liturgie seit dem MA der, daß die Volksandacht nicht mehr Mysterium ist und auch nicht auf das Mysterium bezogen. Die praktischen Vorschläge des Verf., die Volksandacht, unter Abbau des außerliturgischen Kultus der Eucharistie, nach Form und Inhalt dem Geiste der Liturgie anzupassen, sind sehr beachtenswert. [832]

A. Rothmund, „*Liturgische Bildung*“ und *Ministrantenbildung* (Rottbger Mon. 8 [1925] 308—313) wendet die Gedanken Guardinis in *Lit. Bildung* I auf die Erziehung der Meßdiener an. [833]

H. Hoffmann, *Der Meßdiener* (Seelsorge 3 [1925] 66—70). Wegen seiner lit. Stellung ist der Meßdiener Subjekt und Objekt der Seelsorge. [834]

J. Mauquoy, *Het liturgisch opleiden der Acolieten voor onze parochiën* (Verslagsboek Lit. Congr. Mechelen 1924, 167—176). Die lit. Erziehung der Ministranten ist von größter Bedeutung für das lit. Leben der Pfarreien. M. verspricht sich für die Höhe dieser Vertreter des niederen Klerus viel von einer Zusammenfassung der Akoluthen innerhalb des *hierarchisch kader* des Bistums (Lüttich hat eine solche *pieuse association des Enfants de Chœur du Diocèse de Liège*). Der hl. Tarsizius des Altertums würde im Sinne der Liturgie am ehesten als Vorbild dieser Akoluthen passen. [835]

P. D., *Formation des Enfants de Chœur* (Vie et Arts lit. 11 [1925] 328—329). Zusammenstellung von für Meßdiener bestimmten Schriften, englischen und französischen. [836]

P. Demeuldre, *Les ressources de la Liturgie pour le Recrutement sacerdotal* (Cours et Confé. des Semaines Lit. 3 [Löwen 1925] 55—69). Die Lit. lehrt für Priester beten, lehrt die Idee des Priestertums schätzen und gibt durch die Meßdiener und Chorknaben, wenn sie im Geiste der Lit. ihr Amt auszuüben angeleitet werden, Gelegenheit, priesterliche Berufe zu wecken und zu pflegen. [837]

G. Mensching, *Zum Verhältnis von Kultus und Predigt* (Monatsschr. f. Gottesd. u. kirchl. Kunst 30 [1925] 9—11). Das „Wort“ wirke in Kult und Predigt; letztere haben also keinen prinzipiellen Unterschied voneinander. Der evangelische Kult sei eine Möglichkeit für Gottes Wirklichkeit, nicht aber soll er eine Möglichkeit sein für allerhand Menschengedanken. [838]

G. Hilbert, *Wider die Herrschaft der Kultpredigt* (Lpz.-Erlangen 1924). Gegen die Herrschaft der den Kult verdrängenden und sich an seine Stelle setzenden Predigt. Die vorgetragenen Gedanken sind auch für die Stellung der Predigt im kath. Gottesdienst nicht unwichtig. H. fordert für den ev. Gottesdienst drei Formen: Festgottesdienst, Abendmahlfeier, sonntäglichen Predigtgottesdienst. [839]

G. Malherbe, *La prédication homilétique ou liturgique* (Cours et Conférences des Semaines Lit. 3 [Löwen 1925] 173—180). Die Homilie als die liturgischste Art der Predigt wird gegen Einwendungen verteidigt. [840]

G. Malherbe, *L'homélie moyen de rénovation liturgique* (Vie et Arts lit. 11 [1925] 553—560). Vgl. Jb. 4 Nr. 837 f. Ein Mittel zur liturg. Erneuerung wird die Perikopenhomilie erst dann, wenn sie die Perikope nicht einfach als Schriftabschnitt nimmt, sondern als einen in der Liturgie im Zusammenhang mit dem Mysterium verwandten Schriftabschnitt. [841]

A. Stonner S. J., *Das Mysterium der hl. Messe homiletisch betrachtet* (Ber. d. Lit. Priestertag Wien 1924, 65—81). Die Verständnislosigkeit weiter Kreise für die Messe fordert die häufige Meßpredigt; die ist schwierig wegen der dogmatischen Uneinigkeit über das Wesen des Meßopfers. Der Homilet muß versuchen, das Wertvolle an den einzelnen Theorien zu einem in den Grundlinien harmonischen Bau zu verarbeiten (wobei allerdings übersehen wird, daß es sich bei dem Unterschied der verschiedenen Theorien um die Differenz zweier seelischer Grundhaltungen handelt; vgl. Jb. 4 S. 226 ff.). Die 2. Schwierigkeit, die der homiletischen Veranschaulichung, kann überwunden werden durch die Psychologie des natürlichen spontanen Symbolwerdens, d. h. durch Zurückführung der Messe als komplizierter Symbolform auf Wurzelsymbole; weiter durch religionsgeschichtliche, konkretisierende Erläuterung, wozu man besonders die atl. Beispiele heranziehen solle. Den umfassendsten Bereich von Veranschaulichungsmitteln für die großen Gedanken des Meßmysteriums bietet der Ritus der Messe selber, besonders seine urchristliche Form. Bei der Deutung soll man sich von der Liturgiegeschichte leiten lassen und nicht geistreich-geknüßelte „allegorische“ Erklärungen vortragen. Die Anwendungen sollten dem Geist der Liturgie entsprechend knapp, wesentlich und positiv sein. Für die nähere Art der Durchführung gibt St. 3 Wege an: Katechetische Predigten ohne Anschluß an das Kirchenjahr, lit. Predigten im Anschluß an das Kj.

(zur Berichtigung einiger Unrichtigkeiten und zur Ergänzung s. Jb. 4 S. 135 ff.), sonstiges gelegentliches Hereinziehen des Meßmysteriums in Predigten dogmatischen oder paränetischen Charakters. Prediger und Liturge. [842]

Fr. Schubert, *Das Kirchenjahr auf der Kanzel. Liturgiegeschichtliche Grundgedanken, homiletische Anregungen, Predigtskizzen* (Breslau 1925). Bietet Stoff, methodische Winke und hist.-kritische Erörterungen für liturg. Predigten über das Kirchenjahr. Die einleitenden Gedanken lassen eine gründliche Erörterung des methodischen Problems liturgischer Predigt vermissen. Liturgisch i. w. S. wäre jede Predigt, die im Ganzen des Gottesdienstes zum Mysterium führt. So wären Predigten über die Menschwerdung im Advent sicher eminent liturgisch. Die Art der lit. Predigt, die am besten der Liturgie dient, ist gar nicht erwähnt; ich meine die liturg. Homilie über das Meßformular in seiner Verbindung mit dem Mysterium. Einige der vorgelegten Predigtskizzen streben praktisch zwar Derartiges an, aber es fehlt die prinzipielle Klarheit. Die methodischen Winke, im einzelnen oft sehr wertvoll, sind überhaupt nicht einheitlich verarbeitet. Von „liturgischer Stimmungspredigt“ dürfte man z. B. nur dann sprechen, wenn man diesen Begriff genau abgegrenzt hätte. — Der Wert des Buches liegt also mehr in der Stoffdarbietung, die für den Prediger sicher Wertvolles enthält, obgleich liturgisch manche Bedenken gegen dieselbe bestehen. Die erstrebte Konkretheit läßt sich wirksam nur dann erreichen, wenn man in dem Kirchenjahr nicht bloß eine mehr oder weniger bloß psychologische Erinnerung an das Erlösungswerk sieht, sondern eine ontische, reale Gegenwärtigsetzung seines absoluten Kernes. Die Illustration durch liturgiegeschichtliche Einzelheiten hat in der Predigt keinen selbständigen Wert, sondern nur insofern sie zur Verdeutlichung des gegenwärtigen Mysteriums führt. — Nur einige der vielen Ungenauigkeiten seien erwähnt: Die Parusiegedanken am Ende des Kirchenjahres und im Advent sind so deutlich, daß man sie nicht so abschwächen dürfte (S. 9; 126). (Recht gesehen liegt in ihnen der Schlüssel zum Verständnis der ganzen Nachpfingstliturgie, die Sch. nicht richtig zu würdigen weiß. Vgl. Winter-sig, *Advent und Parusie in der Meßliturgie* [Anz. f. kath. Geistlichkeit Deutschlands, November 1923].) Septuagesima hat seinen Charakter von dem da beginnenden Katechumenat. — Mit Vorsicht und klaren Prinzipien gebraucht, kann das Buch Schuberts für den Prediger eine gute Anregung zu lit. Predigten darstellen. [843]

P. Parsch Can. Reg. Lat., *Die Fastenliturgie als Stoffquelle für den Prediger* (Der Seelsorger 1 [1925] 5—10). Die *lex orandi* ist auch *lex praedicandi*. — Die überscharfe Scheidung zwischen vor- und nachösterlicher Zeit ist nicht begründet. Das *Pascha Domini*, das im Osterfest gefeiert wird, ist nur eines. — In der Deutung der Quadragesima ist noch zuviel Systematik. — P. regt für die Quadragesima tägliche Fastenpredigten über die Formulare an (statt der Maipredigten). Die Fastenpredigten sollten vor allem nicht nur Leidenspredigten sein. Die Fastenpredigt (im Anschluß an die Perikope oder als liturg. Homilie über die genannte Tagesliturgie) soll in Verbindung mit der Messe gehalten werden, damit das „Wort“ durch das Sakrament „Fleisch“ werde im Leben der Gläubigen. [844]

P. de Corswarem, *Oude kerkgebruiken en predicatie* (Verslagsboek Lit. Congr. Mechelen 1924, 157—166). Alte lit. Gebräuche, auch der Heimatkirche, sind ein wertvolles Mittel zur Verlebendigung und Veranschaulichung der Predigt. [845]

Homiliaire publié par l'Union liturgique pour prêtres. Supplément aux Questions Liturgiques et Paroissiales (Brüssel 1925). Behandelt in der Jb. 4 Nr. 837 gekennzeichneten Art die Sonn- und Festtagsepisteln. Die exegetischen Bemerkungen auch des vorigjährigen Bandes sind von J. Beaufays O. F. M., die Homilienskizzen von G. Malherbe. [846]

S. Weber, *Von heiligen Klängen. Predigten bei Glockenweihen und verwandten Anlässen* (Freiburg 1925). Würden sehr gewinnen, wenn die Weiheformulare mehr ausgewertet worden wären, als es geschehen ist. [847]

O. Casel O. S. B. weist in der Umfrage *Religionslehre und religiöses Leben im Unterricht* (Bayer. Bl. f. d. Gymnasialschulw. 61 [1925] 129—132) auf die Bedeutung der Lit. zur Verlebendigung des Religionsunterrichtes, die darauf beruht, daß sie in der Kirche Teilnahme an dem allein wahren Leben Christi ist. Die alte Kirche habe es mehr als der heutige RU verstanden, den ganzen Menschen für Christus zu erziehen. Vgl. die Katechumenatspraxis, bei der die intellektuelle Schulung immer wieder zu Leben und Tat wurde durch lit. Akte. Bei der arkanen Behandlung der eigentlichen Mysterien „sieht man, wie sehr die alte Kirche das Erleben, die innere Erfahrung als das Ausschlaggebende beim religiösen Leben betonte...“. „Erfahrung, Erlebnis, Anschauung, konkrete Lebensfülle ist es, was die Lit. dem RU mitgeben kann. Ziel muß immer das Leben in Gott sein. Ein richtiger Unterricht wird aber auch der Lit. nützen, da, wenn einmal das Mysterium erfaßt ist, die tiefere Gnosis der Mitarbeit des Geistes bedarf.“ [848]

L. Beauduin O. S. B. *L'Enseignement religieux jadis et aujourd'hui* (Cours et Conférences des Sem. Liturgiques III [Löwen 1925] 1—22). Der Vorzug des altkirchlichen Unterrichts war, daß er in den Kult eingebaut war, in das Gebet, also übernatürlich vorging; weiter daß er auf der Schrift fußte, aber so wie sie in der Liturgie lebendig und illustriert ist. Dazu war er „intuitif“, von der Anschaulichkeit, die in der Menschwerdung ihren Grund hat und sich in der sichtbaren Kirche, dem sichtbaren Kult ausdrückt. Die Grammatik des Katechismus muß heute durch die lebendige Sprache der Liturgie ergänzt werden. Sie ist für das Volk noch wichtiger als der Katechismus. Ein Sonntagsmissale muß daher das Religionsbuch jeder Pfarrei werden. [849]

Fr. X. Eggersdorfer, *Erziehung als Funktion und Aufgabe* (Hochland 22 [1925] 47—59) weist hin (59) auf die gemeinschaftserziehende Wirkung der sachlichen Darstellung aus dem Gemeinschaftsgeist heraus, die wir z. B. in der Liturgie und im Rhythmus des Kirchenjahres haben. Erst auf den Hintergrund solch objektiver Darstellung gewinnen die direkten Akte der Pastoralerziehung die Weite und das Gewicht der Gemeinschaftserziehung. [850]

J. Gründer, *Erläuterungen der Lehrpläne für den katholischen Religionsunterricht* (Paderborn 1925) betont mit Recht, daß die Einführung in Gottesdienst und christliches Leben nicht von dem biblischen und katechetischen Unterricht getrennt werden darf, ohne aber genügend zu zeigen, wie der gesamte Unterricht durch den Gottesdienst, die Mysterien, unterbaut und gefördert wird; vgl. Casel Nr. 848. [851]

A. Croegaert, *Het aandeel der Liturgie in het Godsdienstonderricht* (Verslagsboek Lit. Congr. Mechelen 1924, 3—20). Das lit. Leben ist eins der Hauptziele des katech. Unterrichtes. Die kath. Methode muß in widestem Maße von der Liturgie, ihren Texten und Riten ausgehen. Zum Schluß wird der ganze Mechelner Katechismus durch kurze Hinweise auf die betr. lit. Vorgänge illustriert. — Im wesentlichen = Croegaert, *La Liturgie et le Cours de religion* (Cours et Confér. des Semaines Lit. III [Löwen 1925] 31—46). [852]

K. Sefelin C. Ss. R., *Mehr Christozentrik im Religionsunterricht* (Chr.-päd. Bl. 48 [1925] 2—6, 49—52). „Die Glorie des Heilandes aufleuchten lassen bei der Behandlung des Alten Testaments, des Neuen Testaments.“ Dabei soll man lieber auf die Vollständigkeit in der Behandlung der Lehrstücke verzichten, um eine höher zu bewertende Vollständigkeit des Charakterbildes Jesu zu erzielen. Das ist tatsächlich die Methode der Liturgie des Kirchenjahres, und es berührt daher merkwürdig, daß alle möglichen Zeugen für diese methodisch richtigen Erkenntnisse aufgeführt und eine Reihe Scheebenscher Gedanken über das *Corpus Christi mysticum* vortragen werden, ohne daß der Liturgie, die hier doch entscheidend und grundlegend ist und alle angedeuteten Beziehungen stets neu wirklich macht, gedacht wird. [853]

H. de Bie O. S. B., *Montessori en de Liturgische opvoeding* (Verslagsboek Lit. Congr. Mechelen 1924, 21—32). Bei der Erziehung der Kleinsten zum liturgischen Leben kann man sich mit Erfolg der sog. Montessori-Methode bedienen. Wenn Verf. schon sagt, man könne der Methode nicht in allem folgen, so ist auch bei einigen seiner Vorschläge gewisse Vorsicht am Platze, z. B. beim Meßspielen. [854]

Christine de Hemptinne, *Liturgie en Apostolaat bij de kinderen* (Ebda 33—42). Einige Ratschläge für die lit. Unterweisung der Kinder (Kirchenbesuche, Anschauung, enger Anschluß an die lit. Bücher, was dem Unterricht schon rein psychologisch ein besonderes Gewicht gibt). — Gleich *La Liturgie et l'Apostolat auprès de l'enfance* (Cours et Confér. des Semaines Lit. III [Löwen 1925] 47—54). [855]

J. Minnichthaler, *Das Mysterium der hl. Messe katechetisch behandelt* (Ber. d. Lit. Priestertag Wien 1924, 83—101). Ein fast charismatisch begabter Katechet zeigt hier, wie schon der Unterricht auf der Unterstufe, im 1. Schuljahr, kreisen kann um die Zentralsonne: Meßopfer. Auch für den RU der Mittelstufe gibt er wertvolle Anregungen, zeigt vor allem, wie das Meßopfer in das Leben der Kinder, in seine Interessenkreise Familie, Schule, Gemeinde hineinzupflanzen ist. Für die Oberstufe ist der Unterricht allseitig auszubauen, jedoch immer so, daß das Wesentliche der Messe im Mittelpunkt bleibt. Die beiden Ringe, die sich um die drei inneren Interessensphären der Mittelstufe legen, Staat und Kirche, sind bes. zu beachten (Karitas). Für den Schulgottesdienst ist auf der Oberstufe engster Anschluß an die Meßliturgie selbst zu erstreben. [856]

V. Schubert, *Über die eucharistische Erziehung meiner Kinder* (Wie gestalten wir die Schule von heute zur wahren katholischen Bekenntnisschule? [Amberg 1924] 69—86) wäre durch genügende Veranschaulichung an der Liturgie, mit genügender Verarbeitung neuerer Ergebnisse klarer und tiefer. Die einzelnen Teile der Messe mit den einzelnen Stadien der Heilsgeschichte und des Leidens Christi in Verbindung zu bringen, ist dann nicht nötig. [857]

E. Drinkwelder O. S. B., *Die Gliederung des Kirchenjahres in der Katechese* (Christl.-päd. Bl. 48 [1925] 166—168). Wendet sich mit ausführlicher Begründung gegen die in der Katechese noch immer übliche Einteilung des Kirchenjahres in drei Festkreise. Die Formulierung am Schluß: „Die gebotenen Feiertage des Herrn sind 1. Weihnachten, Beschneidung und Erscheinung des Herrn; 2. Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten; 3. Dreifaltigkeit und Fronleichnam“ ist aber insofern wieder unglücklich, als dadurch der Anschein erweckt wird, die unter 3. genannten Feste bildeten eine eigene, den beiden andern an Wichtigkeit nicht nachstehende Festgruppe. [858]

P. Waldegger, *Versuch einer lebenswirksameren Katechismusgruppierung* (ebda 32—36). Ein sehr wertvoller Versuch, die einzelnen Hauptstücke des Katechismus auf die einzelnen Zeiten des Kirchenjahres als die wesentliche Betätigung des kath. Lebens und als Mittel zur Konzentration des Unterrichtes zu verteilen. Die Zeit nach Pfingsten soll dabei besonders unter dem Gedanken des *Corpus Christi mysticum* stehen, als dessen *iuncturae* die Sakramente erscheinen. Gebete, gute Werke, Tugenden im Lichte des Leib-Christi-Gedankens. Bei diesem an sich vortrefflichen Plane besteht nur noch die Gefahr, daß die Sakramente usw. nicht im Zusammenhang mit den im ersten Jahresteil behandelten Heilstatsachen gesehen werden, eine Gefahr, die sich aber durch entsprechende Hinweise vermeiden ließe. [859]

O. Etl, *Katholische Liturgik* (Graz ² 1925). Eine sachliche Darstellung der Liturgie mit Einbeziehung, leider aber nicht deutlicher Scheidung des Volksandachtlichen. Besonders berücksichtigt sind die Verhältnisse der Steiermark. Als Schulbuch beschränkt es sich auf das Gegenständliche und überläßt dem Lehrer die Einführung in den Geist der Liturgie. 40 Abbildungen erhöhen die Anschaulichkeit. — Berichtigt seien einige auch sonst verbreitete Irrtümer: Die Kirche wird nicht durch das Tabernakel, sondern durch Weihe und Altar zum Hause Gottes. Es ist kein Vorteil des Latein, daß es die Privatandacht fördert. Das Brobrechen erinnert

historisch an die Übersendung einer Partikel aus der Bischofsmesse, die mit einer aus der vorhergehenden und der gegenwärtigen Messe in das hl. Blut gesenkt wurde. Es ist ein Symbol der Einheit des Opfers in Zeit und Raum. Pfingsten gehört zum Osterfestkreis. Die drei (richtig ist: zwei) Festkreise den drei göttlichen Personen zuzuschreiben, ist nicht angängig. Christus ist die Sonne des ganzen liturgischen Jahres. Auch sonst wären noch sehr viele Ausstellungen zu machen. [860]

Liselotte Trog, *Aus dem Missale Romanum* (Lat. Quellen des deutschen Mittelalters hg. v. Peters, Wetzel, Neumann 8; Frankfurt 1925). *Ordo* und *Canon Missae* mit vier verschiedenen Meßformularen für den Schulunterricht zusammengestellt, mit ganz knappen sachlichen und philologischen Bemerkungen. [861]

Liselotte Trog, *Aus der Liturgie der Karwoche. I. Dominica in Palmis, In Coena Domini, In Parasceve* (Ebda hg. v. Ulrich, Wetzel, Neumann 11; Frankfurt 1925). Auswahl aus dem Morgengottesdienst (ohne Meßtexte) für deutsche Oberschulen. [862]

Ath. Miller O.S.B. gibt im Lichtbilderverlag Theodor Benziger, Stuttgart, Texte zu Lichtbilderserien heraus, die zur Einführung in die Liturgie, die immer historisch orientiert sein muß, sehr geeignet sind. Leider ist der Text historisch nicht immer ganz auf der Höhe. Erschienen sind: *Die Katakomben Roms* (Reihe 31), *Altchristliche Kirchen Roms* (Reihe 38), *Die altrömische Liturgie* (Reihe 43). [863]

K. Vloeberghs O.Praem., *De Liturgie en de parochiale catechismusles* (Verslagsboek Lit. Congr. Mechelen 1924, 213—218). In der Christenlehre, an der alle Kinder der Pfarrei teilnehmen, sollte man den Katechismus nach liturgischer Methode durchführen. [864]

A. Dittrich, *Die liturgische Bewegung und die Mittelschule* (Chr.-päd. Bl. 48 [1925] 36—41). Die liturg. Bewegung ist Rückkehr zum objektiven Gemeinschaftsgebet und Gebetsgeist. Feier der Chormesse, Opfergang, Choralämter beim Schulgottesdienst. Sakramente und Sakramentalien sollen an Hand der Texte durchgenommen werden. Das Kirchenjahr soll nicht nur einmal als Ganzes behandelt werden, sondern jeweils vor Sonn- und Festtag. Die Bibel soll die Liturgie tiefer verstehen lehren. Das wird aber wohl nur dann möglich sein, wenn die Liturgie gelehrt hat, die Bibel „wirklich“ zu verstehen. [865]

C. van Kerckhove, *Hoe de Liturgie doen bijdragen tot het godsdienstondericht en de godsdienstige opvoeding in onze kostscholen?* (Verslagsboek Lit. Congr. Mechelen 1924, 67—82). In Pensionaten hat der Liturgieunterricht seine beste Stütze in der lit. Durchformung des ganzen Tageslebens: Erklärung der Messe vorher. Ausgedehnter systematischer Liturgieunterricht in organischer Verbindung mit Katechismus und Bibel. Lit. Schulwanderungen. Die geistl. Leitung der euchar. Vereinigungen soll die Pensionäre im Geiste der Lit. formen, z. B. auch im Beichtstuhl. Großer Wert ist darauf zu legen, daß die Schüler in den Ferien den Anschluß an das lit. Leben der Pfarreien gewinnen. [866]

J. Vermoesen, *Praktische Wenken over Liturgische Beweging in en door Studiekringen* (Ebda 111—122). In (volkshochschulartigen) Studienkreisen werden eigene lit. Vorlesungen gehalten und in den Abteilungen für Katechismus, Pädagogik, Gesellschaftslehre, Kunstbetrachtung gelegentliche „konzentrische“ Hinweise gegeben. Die Mitglieder dieser Studienkreise haben eine Art Apostolat nach außen. [867]

L. Vermeirsch, *De Rol van de Liturgie in de algemeene vorming onzer humaniora-studenten* (Ebda 97—110). Im Liturgieunterricht und in den gottesdienstl. Übungen sollen die Gymnasiasten eine Ergänzung ihrer klassischen Bildung durch die christliche Antike erfahren. [868]

L. Chevalier, *La formation liturgique des élèves dans les Petits Séminaires et les Collèges* (Cours et Confér. des Semaines Lit. 3 [Löwen 1925] 23—30). Liturg. Erziehung in Rücksicht auf die Weckung priesterlicher Berufe. [869]

Emmanuèle Amelin O. S. B., *L'éducation liturgique dans les écoles, pensionnats et Oeuvres de jeunesse* (La Femme Belge [1924] 157—172). Die Frau Priorin der Benediktinerinnen vom Mont-Vierge, in Wépion-sur-Meuse, einer Neugründung „se proposant de faire entrer la femme moderne en communion plus étroite avec la Sainte Liturgie, dans le but de relever sa foi et de rendre sa piété solide“ gibt hier eine Reihe i. a. ausgezeichneter, umfassender Anregungen zu einer liturg. Erziehung in weiblichen Schulen, Pensionaten, Bündeln, stets im Hinblick auf die Erneuerung der Familie und Pfarrei. [870]

A. Stock O. S. B., *Weihe und Belebung des Theologiestudiums durch die Liturgie* (Viriliter age. Von Geist und Leben der Seelsorge. Festschr. d. Vereins kath. Theologen Alkuinia. Bonn-Aachen [1925] 31—39). Die Ganzheit und Geschlossenheit der Persönlichkeit eines Theologiestudierenden, die durch die rationalistische Differenzierung des Lehrbetriebes gefährdet ist, wird gewährleistet durch die Anteilnahme am Leben der Kirche als des *Corpus Christi mysticum*. Dieses Leben vollzieht sich in der Liturgie, die darum für den Theologen die Schule der Ausbildung seiner kath. Persönlichkeit ist. St. gibt dann zunächst einen Überblick über die Lit., der sie als Lebensschule überhaupt aufzeigt. Der Schlußteil schildert dann, wie das Studium der Theologie durch das Leben der Mysterien Christi seine über alles Profane hinausgehende Weihe erhält und innerlich einheitlich und verbunden gemacht werden kann. Bes. Bemerkungen über Lit. und Dogmatik, L. und Exegese, L. und Kirchengeschichte, L. und Pastoral, L. und kanonisches Recht. [871]

G. v. Zezschwitz, *Persönliches Erlebnis protestantischer und katholischer Frömmigkeit* (Freib. i. Br. 1925). S. 24 f., 29 ff., 42 ff. werden interessante Einblicke in das Verhältnis eines Konvertierenden und Konvertiten zum kultisch-sakramentalen Leben der kath. Kirche gegeben, die geeignet sind, den Konvertitenunterricht hinsichtlich der Behandlung der Liturgie anzuregen. [872]

A. Adams, *Jugendbewegung und Liturgie* (Kirche u. Kanzel 8 [1925] 117—138). Die Jugendbewegung ist nichts, wenn sie sich nicht in den Rahmen der lit. Erneuerung einordnet. Sie ist gekennzeichnet durch die Wiederentdeckung des Reiches der vitalen Werte vor den Nutzwerten, des Wertes der Person und ihrer Stufen im Ablauf des Lebens, der zentralen und alles überragenden Stellung der Religion und ihres absoluten Wertes. Die katholische Liturgie, die als die dem begrifflichen Dogma entsprechende Wirklichkeit für alle Zeiten gleich verpflichtend ist, ist geeignet, die der Jugendbewegung drohenden innerwesentlichen Gefahren zu bannen. Sie hindert, über dem Bereich der vitalen Werte den Wert der Erkenntnis (Gnosis) zu übersehen. Sie gibt der Jugend den Sinn für das Supranaturale, den die vitale Jugend zugunsten eines Monismus verlieren könnte. Die Liturgie bindet Natur und Übernatur in die rechte Ordnung. Sie bindet den jungen Menschen in eine Gemeinschaft, die „jeden Stand, jede Schicht und jedes Alter in die ganz lebendige Bezogenheit zu Gott setzt und damit indirekt wieder zueinander“. Sie lehrt ihn, daß der Bereich der Religion von allen anderen Bereichen streng abgeschlossen ist und durch nichts anderes, weder durch Philosophie, noch durch Kunst, noch durch Sittlichkeit ersetzt werden kann. Die Aufgabe, die der Jugendbewegung einen Sinn geben könnte, ist: „Die Kirche und ihre ganze Wahrheit, wie sie lebendig in der Liturgie lebt, muß wieder verwirklicht werden in den Herzen der Menschen.“ [873]

W. van Nierop O. S. B., *De Scouting en de Liturgie* (Verslagsboek Lit. Congr. Mechelen 1924, 87—95). Lit. Erziehungsmöglichkeiten in Pfadfindergruppen. [874]

E. Vandeur O. S. B., *Pour refaire chrétienne la Famille* (Wépion 1924). Über die Erneuerung der christl. Familie aus dem Geist der Liturgie; die ideale Gestaltung eines liturg. Familienlebens in der Regel des hl. Benedikt ist dabei gut erkannt und ausgewertet. [875]

Fr. Schneider, *Katholische Familienerziehung als Wirklichkeit, Ideal und Aufgabe* (Pharus 16 [1925] 417—439). Das Ausgehen von der hl. Familie ist

methodisch wohl nicht ganz richtig. Besser ginge man vom Wesen der Ehe als heiligen Sakramentes aus, von den Kindersegnungen usw. Viel wichtiger als die Feier des Namenstages, für den Verf. sich so sehr einsetzt, erscheint mir die Feier des Taufages. Der Gedanke des Namenspatronates müßte zum mindesten weniger persönlich gefaßt sein. Gerade die Heiligt^uypen der Liturgie geben ein überpersönliches, heldisch aneiferndes Beispiel. — Die Gedanken über Patenschaft als Faktor der Familienerziehung, über Gottesdienst und Gebet der Familie, sind sehr beachtlich, können aber noch vertieft werden. [876]

E. Krebs, *Vom königlichen Priestertum des Volkes Gottes* (Freib. i. Br. 1924). Das Wesen des Priestertumes ist Opferdienst. Opfer ist Selbsthingabe. Das Opfer Christi wurde innerlich gebracht beim Eintritt in die Welt, vollbracht das Leben Christi hindurch bis zu seinem Tode. Christus ist der einzige und Hohepriester des N. B., alle andern führen den Priesternamen nur als Glieder seines mystischen Leibes. Die mit den Weihewalten ausgerüsteten Priester sind die Werkzeuge, deren sich Christus und sein mystischer Leib, die Kirche, bedient, um das Opfer darzubringen; das eigentliche Opferpriestertum aber liegt bei allen Gliedern der Gesamtkirche, die sich handelnd und leidend dem Opfer der Selbsthingabe Christi anschließen und eingliedern. Höchste Betätigung des allgemeinen Priestertums ist die Eucharistie, die sich auswirkt in Caritas und Laienapostolat. [877]

E. Krebs, *Meßliturgie, Mystik und Caritas. Eingliederung in den Opferleib Christi* (Die Kirche und das neue Europa [Freib. i. Br. 1924] 137—180). Das Meßopfer als Opfer des mystischen Christus, die Bedeutung des allgemeinen Priestertums wird klar dargelegt. Die Messe als Mystik, d. i. Einigung mit Gott; die Messe als Caritas, d. i. Einigung der Christen. [878]

K. Neundörfer, *Die Stellung der Laien in der katholischen Caritasarbeit* (Köln. Volksz. 1925 Nr. 156). Entwickelt einige Gedanken über den Zusammenhang der kath. Caritasarbeit mit den durch die liturg. Erneuerung geweckten Ideen des *Corpus Christi mysticum*, der durch die Firmung grundgelegten aktiven Teilnahme der Gläubigen am kirchlichen Leben (die Handauflegung bei der Firmung ist aber nicht notwendig Amtsübertragung), der Pfarrei und des Bistums als gottgewollten Gliederungen des Leibes Christi im Gegensatz zu den Vereins- und Verbandsorganisationen. Die Laienarbeit müsse in der Kirche in organischer Verbindung mit dem religiösen Leben und der religiösen Ordnung stehen. [879]

E. Bümilinghaus S. J., *Die Exerzitien des hl. Ignatius und die geistig-religiösen Strömungen der Gegenwart* (St. d. Z. 55 [1925] 333—348). Die liturgisch-benediktinische Bewegung geht dogmatisch von der Glaubenstatsache der Gnadengemeinschaft im mystischen Leibe Christi aus und erklärt sich psychologisch aus der Sehnsucht nach ungesehenem organischen Wachstum in Christus, nach Geborgenheit in einer heiligen und heiligenden Lebensgemeinschaft. Davon können die Exerzitien lernen, indem sie den Zusammenhang der Einzelaspekte mit dem großen überindividuellen Leben der Kirche mehr betonen. Die verschiedene Art der Exerzitien und des liturg. Lebens lassen aber „liturgische Exerzitien“ kaum als möglich erscheinen. Vgl. Nr. 758. [880]

M. Kassiepe O. M. I., *Wert und Unwert der gegenwärtigen Volksmissionsarbeit* (Paulus II 125—128, 148—153) schließt sich unserer gegen St. Stephan Jb. 4 Nr. 849/850 vorgetragenen Auffassung an. [881]

Zentgraf, *Marienverehrung in der Liturgie* (Volkskunst 13 [1925] 276—280). Macht einen ansprechenden Versuch, religiöse Volksunterhaltungsabende mit dem Geiste liturg. Marienverehrung zu erfüllen. Die letzte Vertiefung der Marienverehrung, die in der Zusammenschau von Maria und der Kirche gewährleistet ist, erkennt Verf. nicht. Aber es berührt wohlthuend, daß er sich bewußt ist, daß keine noch so „stilgerecht aufgebaute Marienfeier ein kirchliches Marienfest in seiner gnadengesegneten Weise erreichen kann“. „Aber der Geist der Liturgie kann und soll auch in außerkirchlichen Gelegenheiten gepflegt und schätzen gelernt werden.“ [882]

M. Balder, *Der Wegbereiter der göttlichen Liebe* (Dülmen 1923). An diesem Gebetbuch der üblichen Art verdient hier hervorgehoben zu werden, daß öfters Abschnitte aus östl. und lat., nichtröm. Lit. darin aufgenommen wurden. [883]

M. Kurz O. Cist., *Hundertdreißig Meßbetrachtungen für das ganze Kirchenjahr* (Wiesbaden 1925). Vgl. die Charakteristik der Methode Jb. 4 Nr. 848. Auch inhaltlich ist der Geist der Lit. und des Kirchenjahres nicht erfaßt. [884]

Cl. Oberhammer, *Im Lichte des Christkinds. Liturgische Tagesgedanken zum eucharistischen Opfer und Opfermahl für die Winterzeit. Im Anschluß an „Offertorium“ und „Communio“ aus Liturgie und Legende gesammelt* (Liturgische Lebensbücher 1 [Innsbruck² 1924]). Ders., *In Herbstestagen. Tagesgedanken zur Vorbereitung und Danksagung auf das hl. Opfer und die hl. Kommunion. Im Anschluß an die Meßtexte von Mitte August bis Ende November aus Liturgie und Legende gesammelt* (früher: *Der Eucharistie geweihtes Jahr IV*; jetzt: *Liturgische Lebensbücher IV* [Innsbruck 1924]). Die Erwägungen beider vorliegenden Bändchen lösen die Kommunion noch zu sehr aus dem Zusammenhang des Mysteriums, was dann auch rückwirkt auf die Auffassung vom Offertorium. In späteren Auflagen sollte man von dem ganzen Meßformular ausgehen. [885/886]

Nachrichten.

Das *Common Prayer Book* ist 1923 in griech. Übersetzung erschienen unter dem Titel: *Biblion Koinos Proseuches*, auf Veranlassung der Society for promoting christian knowledge. Ältere Übersetzungen wurden von Elias Petley (1638) und James Dupoot (1665) hergestellt. H. H. [887]

Der holländ. Protestantismus hat eine lit. Vereinigung gebildet, der liturg. Handbücher herausgibt: *Liturgische Handboekjes*. I. *Waarom Liturgie? Beginselen practijk*. II. *Hoofd-(Predik-)Dienst*. III. *Begraafenisdienst*. IV. *Avondmaalsdienst*. 1923—5. O. C. [888]

Seit Januar 1925 erscheint in Berlin unter der Schriftleitung von Prof. Dr. A. v. Martin als Organ des „Hochkirchlich-Oekumenischen Bundes“ (einer Abzweigung von der „Hochkirchlichen Vereinigung“) die Zeitschrift *Una Sancta*. Sie kommt des öftern auf die kultischen Fragen des Protestantismus und Katholizismus zu sprechen. Sie hat weniger wissenschaftlichen Wert, ist jedoch wichtig als Dokument der lit. Bestrebungen innerhalb des Protestantismus. S. Nr. 792. A. W. [889]

Im Mai 1925 starb zu Freising Präl. Dr. Jos. Schlecht, der 1900 in der Münch. lat. Hs. 6264 (11. Jh. aus Freising) die altlat. Übers. des 1. Teils der Didache fand und sie 1901 herausgab: *Doctrina XII Apostolorum. Die Apostellehre in der Liturgie der kathol. Kirche*. Eine Studie über das angebl. Homiliar des hl. Korbinian veröff. er 1924 (s. Jb. 4 Nr. 332). Seine Verdienste um die Liturgiewiss. würdigt A. L. Mayer (Frigisinga 1925 Nr. 23) in einer Gedächtnisrede. O. C. [890]

Autorenverzeichnis zum Literaturbericht.

- | | | | |
|--------------------------------|----------------------------|-------------------------------|-----------------------------|
| Abert 492 | Bayart 553. 823 | Brightman 269. 272. | Coulter 418 |
| Abrahamsen 465 | Beauduin 849 | 601 | Couturier 596. 610 |
| Acken, van 32 | Beaufays 846 | Brill 542 | Croegaert 814. 852 |
| Adams 873 | Beauplan 297. 299 | Brinktrine 390 | Crombrugghe, van 22 |
| Adonz 623 | Becker, A. 639 | Britt 75 | Crousaz-Crétet, de |
| Adrien 527 | Becker, L. 571 | Brittain 393 | 704 |
| Alameda 773 | Becking 498 | Brodmlühler 810 | Cumont 199. 201 |
| Albareda 703 | Beerli 649 | Brom 15 | Dausend 381. 432. |
| Albizzati 433 | Bekker 487. 488 | Brooks 447. 448 | 701 |
| Albrecht 242 | Benz 484. 490 | Brügge 140 | David 538. 539. 547 |
| Alençon, d' 709 | Beran 195 | Bruyne, De 351 | Debrunner 263 |
| Alès, d' 136 | Berlière 146 | Büdinger 395 | Delaporte 179. 456. |
| Alfonso 154. 358 | Bernard 272 | Buennner 36. 126. 177. | 463. 479. 480 |
| Allgeier 251 | Bernhard 825 | 777 | Delattre 292 |
| Alós, d' 329 | Bernoulli 191 | Bulić 435 | Delehaye 425. 451 |
| Alpatoff 590 | Bertram 826 | Burel 170 | Della Valle 438 |
| Amelin 870 | Besseler 496 | Bury 195 | Delporte 545. 549 |
| Amelli 423. 478 | Bickell 601 | Butt 65 | Demeuldre 837 |
| Andrae 216 | Bie, de, H. 854 | Buschbell 690 | Déonna 307 |
| Andrieu 301. 346. | Bie, de, J. 815 | Bürger 644 | Desrocquettes 514. |
| 347. 360. 363. 367. | Biervliet, van 726 | Byvanck 320 | 530. 533. 551 |
| 606 | Bihlmeyer, K. 258 | Cabassut 788 | Dhorme 228 |
| Arcadios 578 | Bihlmeyer, P. 40 | Cabrol 59. 64. 115 | Dieckmann 107 |
| Arens 447 | Binder 432 | Caeymaex 377. 797 | Diehl, Ch. 598 |
| Argia (himenz) Astro- | Birchner 33 | Cagnat 197. 200 | Diehl, E. 306 a. 426 |
| logo 438 | Bishop 340 | Cahannes 688 | Diemand 353 |
| Arndt 615 | Blake 580 | Callewaert 78. 152. | Dittrich 865 |
| Ascoli 153 | Bloch 367 | 829 | Dmitrievskij 582 |
| Ash, d' 783 | Bludau 190. 621 | Cammelli 636 | Dold 310. 335 f. 364 |
| Askew 305 | Bocian 37 | Cannet 730 | Doldinger 30 |
| Baldelló 204 | Bock 108 | Caron 517 | Dölger 222. 432 |
| Balder 883 | Bohatta 653 | Carusi 317 | Dolnyzkyi 37. 596 |
| Baudot 799. 800 | Böhl 227 | Casel 1. 78. 848 | Dombart 227 |
| Barber 195 | Boisrouvray, de 739 | Chaine 594 | Domenech 402 |
| Barnard 784 | Bolwin 202 | Charland 397 | Donche 613 |
| Barrois 88 | Bomm 42 | Chatelain 200 | Doren, van 100. 471 |
| Barth 354 | Böminghaus 758. 880 | Chéramy 286. 291 | Dörfler 751 |
| Bartholomaeis, de | Borghezio 324 | Cherbuliez 489. 503 | Doyen 371 |
| 319 | Bornkamm 692 | Chevalier 869 | Drinkwelder, E. 495. |
| Bastgen 733 | Boullard 531 | Clarke 267 | 858 |
| Batiffol 102. 273. 383. | Bourgeois 585 | Clemen 179 c. 228. | Drinkwelder, O. 516 |
| 384. 427 | Bourier 179 b | 243 f. 249 | Dudon 732 |
| Battelli 440 | Boyer 550 | Coffman 420 f. | Duensing 259 |
| Batzer 666 | Braun 161. 432 | Connolly 98. 601 | Dumézil 193 |
| Bauer, K. 672. 673 | Bréhier 300 | Conway 298 | Dunne 458 |
| Bauer, W. 249 a | Breme 735 | Cook 296 | Dupont 687 |
| Bauerreiß 395 | Brentano 746 | Cordonnier 128 | Durieux 96 |
| Baumgarten 442 | Bretholz 316 | Corswarem, de 845 | Dürr 198. 245 |
| Baumstark 310. 356 | Bricarelli 437 | Cort, de 477 | Durst 5 |
| | Bricout 81 | | |

- Ebeling** 220
Ebner 427
Edmonds 797
Eerdmans 236
Eger 24. 664
Eggersdorfer 850
Ehelolf 225
Ehrenreich 248
Ehrhard 752
Ehrismann 353. 445
Eichendorff 353
Eichmann 365. 366
Eisen 296—300
Eisler 196. 255
Eitel 368
Elbogen 242
Elsässer 26
Emereau 627
Enders 515
English 818
Enlart 213. 437
Etl 860
Euringer 602
Eustratiades 578
- Page** 213
Faller 180
Férotin 773
Ferri 295
Ferris 268
Ficker 497
Fink 394
Fischer 798
Fischer-Lade 484
Fitzpatrick 76
Fletcher 424
Fliche 512
Flicoteaux 103. 109. 124. 807
Flinders Petrie 263
Fofi 133
Fonseca, da 357
Förster, H. 670
Förster, M. 391. 397
Forsthoft 686
Fortescue 35. 56. 68
Fosseyeux 694
Frere 272. 416
Frézet 162
Frick 788
Friedrich, J. 224
Friedrich, Ph. 449
Fridrichsen 264
Frost 414
Fuchs 791
Funk 759
Fusciardi 295
- Gajard** 536. 551
Galdos 246
- Galling** 217. 238
Gambion-Parry 348
Gardner 127
Gardthausen 425
Garrigou Lagrange 807
Gaß 637. 661. 713. 724
Gastoué 476. 535. 541. 557
Geiger 768
Georges 706
Gillet 176. 782
Glaue 121. 262. 265. 790
Glöckner 259 a
Gnirs 255
Godu 158
Gochling 27
Gorju 183
Görnandt 29
Gottlieb 328
Gougaud 118. 210. 392. 417
Goussen 356. 630
Grabmann 432
Graf 583
Grand 441
Grattan Flood 123
Grauert 432
Grégoire 113. 151. 510. 513
Grentrup 715
Greßmann 221. 222. 226. 232
Greven 401. 697
Grimme 237
Grisar 356 f. 753
Gruber 577
Grupp 353. 370
Gründer 851
Guardini 45. 139. 142. 828
Gubianas 773
Gudeman 413
Guerrier 259
Guidi 330
Guillaume 381
Guthe 235
Guy 90
Guzzo 439 f.
- Haapanen** 315
Hagen 756
Hammenstede 31
Hammerström 186
Handschin 468
Hänsler 238
Hanssens 618. 620
Harder 430
Harnack, v. 793
- Haseloff** 345
Hasenkamp 50a
Hartig 691
Heath 305
Hehn 217. 223
Heiler 738
Heisenberg 281
Helm 185
Helmling 323
Hellriegel 19
Hemptinne, de 855
Hennecke 257
Hermanin 289 f.
Hermogen 592
Herrmann 658
Hertling, v. 13
Hervé 520
Herwegen 6. 809
Hessel 316
Hilbert 839
Hilling 368. 614. 805
Hilpisch 740
Hocedez 134
Höcker 484 f.
Hoffmann, H. 811. 827. 834
Hoffmann, K. 486. 680
Holl 161. 356
Hommel 250
Horner 257
Hoogewerff 320
Höpfel 772
Houtrijve, van 10. 12
Hovelaque 169
Huf 422. 818
Hugon 135
Hürlimann 717
Hurmuz 596
Huyskens 641
- Idelsohn** 461. 462
Iljin 607
Indy, d' 453. 513
- Jackson** 252
Janin 586
Jasper 19
Jaussen 222
Jeannin 633
Jensen 227. 230
Jerphanion, de 112. 622
Johnson 305
Jörß 449
Josi 283. 295
Jugie 276. 390
Jülicher 273
Junker 617
Jusselin 678
- Kalkoff** 654
Kalsbach 274
Kampers 202 f.
Karaman 435
Karlinger 353
Karpathios 295
Karylowski 416
Kassiepe 881
Kastner 150
Katterbach 338
Keil 668
Keller 453
Keller, v. 367
Kerckhove, van 866
Keseling 708
Kirsch 79a. 293. 294. 306. 356. 384 f. 389
Kißlinger 648
Kittel 198. 243. 244
Klauser 275
Kleinschmidt 156
Kluge 209
Knox 780
Koch, B. 519. 537
Koch, H. 273. 350
Korolevskij 588. 595. 596. 611. 624
Koroliwa 584
Kost 156
Kozelka 431
Kramp 41. 93. 820
Krebs, E. 794. 877. 878
Krebs, L. 83
Kreitmaier 503
Kreps 122. 376. 728
Kreuser 95
Kristensen 231
Kromolicki 499
Krose 805
Krüger 762
Krümmel 51
Kugler 232
Kuhn 681
Kurthen 457
Kurz 884
- Laener** 377
Lake 252
Lampen 353. 380. 397. 400. 429. 695
Landersdorfer 234
Landmann 328
Landsberg 4
Langdon 220
La Piana 757
Largillière 168
Lasance 70
Latomus 668
Le Blant 307

- Lebrun 296
 Lechat 399
 Lechthaler 494
 Leclerc 213
 Leclercq 579. 589. 626
 Lecroq 511
 Lederer 453
 Lefebvre 807
 Lehmann 316. 322 325. 459
 Lehner 92
 Leidinger 342. 353. 432
 Leisegang 255a
 Leone 572
 Leroquais 97. 311. 427
 Leuze 660
 Leverdier 14
 Liebermann 116
 Lietzmann 196. 341. 349
 Lindberg 313
 Lockton 91
 Loesche 674
 Lohmeyer 721
 Löbmann 492
 Lowe 316. 318. 339
 Ludovicus 556
 Lüers 452
 Lugano 359
 Lutterotti 373. 657
 Lübeck 587. 612. 616

Macdonald 86. 89
 Mack 710
 Maes, de 11
 Måle 301
 Ma'herbe 840 f. 846
 Mancini 289. 290
 Manitiu 351
 Manser 148. 388
 Mansvetov 596
 Marcellin 777
 March 402
 Marchesan 451
 Marinescu 402
 Marke 98
 Marmorstein 247
 Martin, v. 368. 793. 889
 Marucchi 285. 295
 Mason 272
 Mathias 570
 Mauquoy 835
 Mayer 890
 Mayr 254
 Meek 220
 Meester, de 605

 Mehl 23
 Meier 718
 Meißner 214. 215 227. 242
 Mensching 25. 26. 838
 Mercati, A. 326
 Mercati, G. 327
 Mercati, S. 307. 434
 Mercer 603 f.
 Meringer 161
 Merk 49
 Mèroux 532
 Metzger 184
 Meulemeester 725
 Meyer, A. 28
 Meyer, R. 108
 Michel, 625
 Michels 50a. 796
 Michon 302
 Mies 575
 Miller 240. 742. 863
 Minetti 568. 573
 Minges 743
 Minnichthaler 856
 Moberg 591
 Mocquereau 456. 521. 522. 528
 Mohlberg 310
 Möhler 484. 509
 Möhlig 642
 Mollén 110
 Molin 200
 Molitor 175
 Morgenthaler 638
 Mortier 382
 Mossé 444
 Mowinkel 232
 Msarraha 596
 Muggenthaler 379
 Mulert 761
 Müller 353. 419
 Müller, G. 675
 Müller, J. 689
 Müller, K. 271
 Munier 160

Nabb 86 f.
 Nub 667
 Nêmo 830
 Nesbitt 165
 Neundörfer 144. 145. 879
 Newman 735
 Niebergall 26. 652
 Niemann 786
 Nierop, van 874
 Nötscher 218
 Nobel 52
 Noppel 806

 Norden 198
 Novelli 754

Oakley 375
 Oberborbeck 493. 507
 Oberhammer 885. 886
 Oeconomus 161. 194
 Orsi 309
 Otto 187
 Oudet de Dainville 679

Paas 696
 Pace 309
 Paladini 807
 Panfoeder 8
 Paribeni 287
 Parsch 149. 765. 819. 831. 836. 844
 Pascual 73
 Pauwels 816
 Peichl 822
 Pérennès 125. 651
 Perri 181
 Peterson 9. 16. 199. 256
 Pfandl 677
 Pfister 279
 Pileger 119. 171-173. 211-212. 362. 372. 374. 396. 398. 403-409. 635. 722. 736
 Pfliegler 7
 Pierdet 773
 Piel 669
 Piérard 576
 Pinsk 353
 Pius XI. 754
 Platz 795
 Poggi 260. 361
 Pohrt 665
 Politis 205-8
 Pöllmann 742
 Pondaven 659
 Poole 116
 Potiron 524-525 533
 Preindl 771
 Preisigke 263
 Preisker 266
 Premerstein, v. 425
 Preuß 187
 Pribilla 785
 Prinot 308
 Promis 438
 Puig de la Bellacasa 137
 Puller 129
 Puniet, de 777

Quentin 158 f. 386 f.
 Querra 138

Rabus 682
 Rahmani 593. 608. 618
 Raimer 523
 Rahlfs 259
 Rand 343
 Ranft 592
 Raugel 466
 Refardt 473
 Reiners 662
 Reitz 727
 Reitzenstein, v. 182
 Rest 410
 Richard 118
 Ried 671
 Riemer 763
 Reßler 38
 Ringholz 645
 Rivière 276. 428
 Rizq 596
 Robinson, J. A. 269 f. 272
 Robinson, D. M. 303
 Roche 818
 Rohner 94
 Rojo 773
 Roman 628
 Romanus 526
 Romeis 745
 Rossum, van 755
 Rost 787
 Roth 656
 Rothert 693
 Rothmund 633
 Rötter 80
 Rousseau, Fr. 702
 Rousseau, L. 455
 Rousseau, N. 518
 Rousseau, O. 111. 114
 Rücker 161
 Rudolf 812
 Rumpf 749
 Rzach 432

Sablairolles 534
 Sachs 219. 459-460
 Salaville 599-600
 Salvador 130
 Saltet 360
 Sambeth 470
 Sandvik 474
 Santifaller 368
 Sauer 185. 432. 451
 Sauren 805
 Sayce 263
 Sbath 581
 Schachleiter 484. 504 f.
 Schaeffer, F. A. 436
 Schaeffer, H. 233

- Schaller 824
 Schering 508
 Schiaparelli 337
 Schilling 447
 Schlecht 890
 Schlüter-Hermkes 143
 Schmid 80
 Schmidlin 711
 Schmidt, A. 333
 Schmidt, Ad. 344
 Schmidt, C. 257—9
 Schmidt, L. 334
 Schmitt 684
 Schmitz 253
 Schneider, Fr., 876
 Schneider, M. 643
 Schnütgen 723
 Schnürer 352
 Scholz 663
 Schott 40
 Schottenloher 655
 Spaldák 685
 Schröder, A. 370
 Schröder, F. R. 185. 432
 Schroeder 242
 Schroehe 647. 699. 712
 Schrörs 734
 Schubert, Fr. 843
 Schubert, V. 857
 Schultze 280. 282
 Schulz 239
 Schulz-Dornburg 491
 Schuster 98. 126. 261
 Schümmer 34
 Schwacher 821
 Schwietering 353.446
 Sedgwick 411
 Sedlmayr 179a
 Sefelin 853
 Semper 432
 Sepp 395
 Serafini 437
 Ser Leo, de 619.631
 Sethe 259
 SICKEL, v. 450
 Simon 402. 776
 Simons 817
 Slanski 767
 Sleumer 80
 Sommer 225
 Söhngen 770
 Spens 90
 Spörl 54
 Springer 484. 500
 Stapper 161. 646. 707
 Stählin 789
 Steinacker 316
 Stemplinger 188 f.
 Stenta 819
 Stephan 77. 241. 565
 Stiefenhofer 369
 Stiglmayr 618
 Stock 20. 50. 501. 871
 Stonner 813. 842
 Stöckerl 700
 Stricker 106. 766
 Struckmann 120
 Strzygowski 296
 Stuhlfauth 281
 Sunder 781
 Suñol 574
 Swaby 87
 Swete 272
 Tafrali 597
 Taille, de la 85—9
 Tarn 195
 Thibaut 82
 Thiriart 118
 Thomas 711
 Thompson 305
 Thureau-Dangin 242
 Thurston 61. 424. 800
 Tippmann 829
 Tixeront 131 f.
 Traube 342. 432
 Treitz 744
 Trenkwalder 156
 Trog 861 f.
 Tüker 79
 Turk 355
 Turner 272
 Troxler 719
 Ullens 729
 Umberg 609
 Ursprung 469
 Uttenweiler 336. 742
 Vaccari 153
 Vajs 84
 Valkenier-Kips 18
 Valvekens 683
 Vance 35
 Vandeur 875
 Vassuri 415
 Vathaire, de 807
 Vaughan 424
 Vautier 559
 Veit 676. 699
 Vermeirsch 868
 Vermoesen 867
 Vetter 370
 Veys 166
 Villada 316 f. 402
 Villier 476. 481. 540. 543 f. 546. 548. 552. 558. 775
 Vloeberghs 864
 Volbach 300
 Volk 331. 720
 Vowles 68
 Waal, de 79a
 Wagner 461.464. 465. 467. 483
 Waldegger 859
 Waldhelm 760
 Walgrave 731
 Walpole 418
 Walther, G. 277
 Walther, H. 432
 Wanach 278
 Watts 164
 Weber, S. 847
 Weber, W. 198
 Weigand 432
 Weiger 48. 52
 Weinberger 321
 Weinreich 307
 Weinmann 565
 Weismantel 452
 Weiß 737
 Weißbrodt 617
 Weißbäck 502
 Weitzel 453. 506
 Wendland 197
 Wernle 716
 Wetter 1. 185. 267
 Weyman 426
 Wieland 161
 Wilhelm 445
 Wilhelm II., Kaiser 650
 Wilkes 379
 Will 1—3
 Willi 17
 Wilmart 82. 151. 312. 339. 350. 427
 Wilpert 284. 288
 Wilson 339
 Winterfeld, v. 426
 Wintersig 44. 50a. 55. 117. 141. 366. 843
 Witte 443
 Wöhrmüller 378
 Wolf 454. 529
 Wolff, L. 449
 Wolff, M. 629
 Wolff, O. 741
 Wrede 640. 750
 Wulff 590
 Wurm 21
 Wust 748
 Young 421. 444
 Zeller 99
 Zentgraf 882
 Zezschwitz, von 747. 872
 Zimmermann 395
 Zimmern 228 f. 243
 Zoepfl 636

*D8835
5-05
CC
B-1

THEODOY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF.

